M.L. 526

GIORGIO PLECHANOV

ANARCHISMO

E

SOCIALISMO

MILANO
SOCIETA EDITRICE AVANTI!

1921

Copyright 1971 - La nuova sinistra - Edizioni Samonà e Savelli - Lungotevere degli Altoviti, 2 - 00186 Roma - Copertina: Sergio Barletta - Lito Service Fiorani.

GIORGIO PLECHÀNOV

Georgi Valentinovic Plechànov nacque nel 1857. *Nel* 1875 *entrò all'Accademia Mineraria a Pietrogrado; e fin da allora ha inizio quella sua molteplice attività socialista rivoluzionaria — più teoretica che pratica — che gli valse il titolo di « padre del marxismo russo ».*

In quell'epoca era avvenuto nel movimento rivoluzionario russo un certo ristagno. I numerosi arresti di rivoluzionari, l'entusiasmo dei panslavisti per la guerra russo-turca, allora scoppiata, dalla quale si aspettavano la liberazione dei Balcani, avevano prodotto quel ristagno. Ma verso lo scorcio del 1876 *alcuni studenti avevano fondata l'associazione « Sjemlia i Volja » (terra e libertà), che doveva preparare il socialismo agrario e Plechànov ne divenne in breve uno dei membri più autorevoli.*

Nella rivista di quell'associazione egli pubblicò allora uno studio su « Le leggi dell'evoluzione economica e i compiti del Socialismo in Russia », che fu come il Programma del Partito. E già in quelle pagine, sebbene socialista agrario, egli sosteneva la necessità di portare l'agitazione anche fra gli operai.

Nelle stesse file della « Sjemlia i Volja » però si manifestarono ben presto profondi dissensi. La brutalità della polizia aveva armato la mano di Vera Sassulic contro Trepov e di Stepniak contro Mesenzev. Questi attentati diedero il sopravvento alla tendenza terroristica. E tre anni dopo la sua fondazione, la « Sjemlia i Volja » si scisse in due: dall'una parte la « Narodnaja Volja » (libertà del popolo), dall'altra parte la « Ciorni Peredièl », (Nuova distribuzione del terreno) che nelle riforme agrarie vedeva un mezzo per la instaurazione del Socialismo.

Plechànov aderì alla seconda e fu redattore del suo giornale. Ma la tipografa segreta fu scoperta; alcuni

membri della « Ciorni Pierediel » furono arrestati, Plechànov emigrò allora all'estero.

Allora comincia nella sua vita e nella vita del movimento socialista russo un nuovo periodo. Si mise a studiare Marx, i suoi precursori, i filosofi tedeschi. Frutto di codesti suoi studi fu la sua opera principale « Le nostre divergenze d'opinioni », che fece dire anche ai suoi avversari essere il nuovo orientamento in Russia l'opera di Plechànov. Per opera sua, infatti, il socialismo russo si evolvette da utopia a scienza. Ed egli — l'antico socialista agrario — cominciò a predicare ai russi che non il Comunismo agrario, ma il proletariato industriale porterà al Socialismo.

Sempre all'estero, anche sotto altri nomi, egli visse gli anni seguenti partecipando attivamente al movimento socialista russo e internazionale. Intanto si era costituito il Partito socialista russo, ed egli fu redattore dell'organo centrale « Isra », fondato nel 1901 a Ginevra da Lenin, Martov e Potressov. Quando, nel 1903, il Partito si divise in Bolscevichi e Menscevichi, Plechànov si tenne in disparte dagli uni e dagli altri, ma, in complesso, inclinava verso i Menscevichi. E quando poi la guerra approfondì ancora più l'abisso fra l'una e l'altra ala del proletariato, si assistette al doloroso — ma spiegabilissimo — spettacolo che il « padre del marxismo russo » fu abbandonato completamente dagli operai.

Plechànov aveva assunto un atteggiamento completamente favorevole alla guerra. Ritornato in Russia dopo la rivoluzione del marzo 1917, predicò, nel suo giornale « Jedinstvo » (L'Unione), l'unione sacra e la guerra sino alla fine. Gli operai non lo riconoscevano più. L'uomo che aveva trascorsa tutta la sua vita nell'azione rivoluzionaria, che era stato uno dei primi a riconoscere e predicare la missione rivoluzionaria della classe operaia, che era stato il fondatore del socialismo russo, aveva perduta ogni influenza sulla classe lavoratrice. Era come un estraneo di fronte al nuovo movimento operaio.

Queste delusioni diedero l'ultimo colpo al suo corpo già indebolito dalle concitazioni della guerra e della rivoluzione; e dopo un anno di soggiorno nella libera Russia, il grande socialista morì in un sanatorio il 30 maggio 1918 in età di 61 anni, quasi completamente isolato da quel mondo rivoluzionario, ch'egli aveva in sì larga parte contribuito a creare.

Milano, novembre 1920.

G. S.

I.

IL PUNTO DI PARTENZA DEL SOCIALISMO UTOPISTICO

E' risaputo che i *materialisti francesi* del secolo XVIII, nella loro lotta implacata contro tutte le « infamie » che pesavano sulla Francia dei loro tempi, non sdegnarono le indagini su ciò che essi chiamavano la *perfetta legislazione;* ossia la legislazione migliore fra tutte le possibili, quella che a ogni essere umano garentisse la maggior somma di felicità. Una tal legislazione, nel loro concetto, avrebbe potuto introdursi in tutte le società esistenti, appunto perchè *perfetta* e quindi la legislazione « naturale » per eccellenza. Nelle opere di Helvetius e D'Holbach questa « legislazione perfetta » occupa infatti uno spazio considerevole.

Alla loro volta i *socialisti* della prima metà del nostro secolo dedicarono uno zelo e una infaticabilità senza pari alla ricerca del miglior possibile organamento sociale, dell'*organamento sociale perfetto*. E' questo un tratto saliente e caratteristico ch'essi hanno comune coi materialisti francesi del secolo precedente, e che richiama in questo studio la nostra attenzione.

Per risolvere il problema dell'organamento per-

fetto della società, o, che torna al medesimo, della miglior legislazione possibile, è chiaro che bisognerà possedere una *unità di misura critica*, mercè la quale paragonare le diverse legislazioni fra loro. Questo criterio deve essere di natura speciale. Non si tratta infatti soltanto d'una legislazione *relativamente* migliore, ossia della migliore *in date condizioni;* bensì di quella *perfezione assoluta* che non dipende nè dal tempo nè dalle circostanze. Dobbiamo dunque far astrazione dalla *storia*, nella quale tutto è relativo e tutto dipende dalle condizioni, dal tempo e dal luogo. Or, se facciamo astrazione dalla storia dell'umanità, quale altra bussola ci rimane? Ci rimane l'umanità, l'*uomo in astratto*, la « *natura umana* », di cui la storia non è che una manifestazione. Ecco il nostro preciso criterio. *La legislazione perfetta, la migliore di tutte le possibili, è quella che meglio risponde alla umana* « *natura* ». Potrà ben darsi che, pur possedendo questo criterio, non ci riesca tuttavia, per difetto di cognizioni o di logica, di risolvere il problema; errare è cosa umana; ma appare indiscutibile che questo problema *può* essere risolto; che, purchè si parta da una nozione esatta della « natura », si è in grado di trovare la legislazione perfetta, il perfetto organamento sociale.

Tale, nella scienza sociale, il punto di vista dei materialisti francesi. L'uomo, essi dicevano, è un essere dotato di sensibilità e di ragione; esso sfugge il dolore e cerca il piacere. Esso è abbastanza intelligente per distinguere ciò che gli giova e ciò che gli nuoce. Ammessi questi principî, gli basterà impiegare tutta la sua riflessione e il suo buon volere per giungere, nel tema della migliore delle legislazioni, a conclusioni altrettanto fondate e incontestabili, quanto quelle della matematica. Così Condorcet, dalla semplice verità fondamentale che l'uomo

è un essere « sensibile » e « ragionevole », pretese ricavare deduttivamente tutti i precetti della sana morale.

Inutile soggiungere che Condorcet s'ingannava. Se i « filosofi » pervennero, in queste ricerche, a conclusioni di valore indiscutibile sebbene *molto relativo*, ciò avvenne solo perchè essi, senza avvedersene, abbandonavano ad ogni poco il loro astratto punto di partenza della « natura umana » per collocarsi al punto di vista della *natura più o meno idealizzata dell'uomo del terzo stato qual era ai loro tempi*. Cotesto uomo « sentiva » e « pensava » in un modo concreto, ben determinato dal suo ambiente sociale. Era infatti nella sua « natura » di tenere fortemente alla proprietà borghese, allo Stato rappresentativo, alla libertà industriale e commerciale, ecc. Il « *laissez faire, laissez passer* » era il grido incessante della sua « natura ».

In realtà ciò che i filosofi francesi avevano continuamente in vista non erano che i bisogni economici e politici del terzo stato; e questo fu il loro effettivo criterio. Ma se ne servivano inconscientemente e traverso i rigiri dell'astrazione. Coscientemente essi non parlano che della « natura umana » in astratto e dell'assetto sociale e politico che vi corrisponde.

Non diverso in origine è il metodo dei socialisti. Figlio del secolo XVIII, *Morelli*, « per prevenire una infinita quantità di vuote obiezioni », pone come inconcusso che « nell'ordine morale la natura è *una costante, invariabile,...* le leggi sono immutabili ». Per lui « tutte le differenze, che si possono citare fra i costumi dei varî popoli civili e selvaggi non provano che l'*umana natura si muti* », ma piuttosto che « alcune nazioni, per circostanze a loro estranee, furono messe fuori dalle condizioni normali, altre vi rimasero in certo modo per pura abitudine, altre infine per imperio di leggi artifiziose, non sempre ri-

spondenti a cotesta natura »; ma insomma « se l'uomo si dilunga talora dalla via del vero, ciò non importa che il vero cessi di esistere » (1).

Fourier si basa sull'analisi delle passioni umane; *Roberto Owen* assume a punto di partenza certe osservazioni sulla educazione del carattere umano; *Saint-Simon*, il quale pur capisce così bene l'*evoluzione* storica dell'umanità, tuttavia ritorna di continuo alla natura umana per spiegarsi le leggi di questa evoluzione: e i Sansimoniani dichiarano che la loro filosofia « si fonda su un nuovo concetto della natura umana ». I socialisti delle varie scuole hanno un bell'accapigliarsi pei loro diversi concetti della umana natura; ma tutti senza eccezione sono convinti che la sociologia non ha nè *può* avere altra base che il vero concetto di questa natura. In ciò non si differenziano per nulla dai materialisti del secolo XVIII. La natura umana è l'immutabile criterio a cui ricorrono per la critica della società contemporanea e per la ricerca della perfetta costituzione che la società dovrebbe avere.

Oggi Morelli, Fourier, Saint-Simon, Owen sono da noi considerati come socialisti *utopistici*. E poichè noi conosciamo il principio fondamentale che era loro comune, così possiamo anche renderci conto di ciò che sia l'*utopismo*. Ciò sarà tanto più utile, dacchè i nostri avversari sogliono servirsi di questa parola, senza connettervi un significato preciso.

——*E' utopia chi insegue col pensiero un organamento sociale perfetto e parte, in questa ricerca, da un principio astratto.*

Il principio astratto, su cui gli utopisti fondavano le loro indagini, era quello dell'« umana na-

(1) *Code della Nature;* Paris, 1841, ediz. Villegardelle, pagina 66, nota.

tura ». Ma vi ebbero pure utopisti che invocavano questo principio solo *indirettamente*, servendosi di alcuni suoi *derivati*. Così, ad esempio, si poneva a caposaldo la « perfetta legislazione », l'organamento ideale della società, il principio dei « diritti dell'uomo » in generale. Ma è evidente che questi principî non sono che una filiazione di quello dell'« umana natura ».

E' chiaro, del pari, che si può essere *utopisti* senza essere affatto *socialisti*. La ricerca della legislazione perfetta, fatta dai materialisti francesi del secolo scorso, pone anzi nella miglior luce le loro tendenze borghesi. Ciò non toglie nulla al carattere utopistico della loro indagine. Già vedemmo come il metodo dei socialisti utopisti non ha assolutamente nulla di diverso da quello di D'Holbach e di Helvetius, questi precursori della borghesia francese rivoluzionaria.

Più ancora. Si può benissimo avere a disdegno qualsiasi « musica dell'avvenire », si può essere convinti che la società contemporanea, nella quale si ha la fortuna di vivere, è la migliore di tutte le società possibili, e, ad onta di tutto ciò, si può considerare « la struttura e la vita del corpo sociale » dall'identico punto di vista degli utopisti

Questo, che sembra un paradosso, è schietta verità. Ne daremo un esempio.

Nel 1753 comparve l'opera di Morelli: *Les Iles flottantes, ou la Basiliade du célèbre Pilpai, traduit de l'Indien*. Ecco un saggio degli argomenti coi quali una rivista di quei tempi, *La Bibliothèque impartiale*, combatteva tutte le idee comunistiche dell'Autore.

Non v'è chi ignori quanto divario passi fra le più belle speculazioni di questo genere e la possibilità della loro attuazione; in teoria si imagina un uomo docile a tutte le istituzioni e a tutte le vedute del legislatore; ma quando si passa alla pratica bisogna pure aver che

fare con uomini reali, con uomini indocili, pigri, commossi da passioni violente. L'ideale dell'*uguaglianza* è per l'appunto uno di quegli ideali cui più contrasta il *carattere* dell'uomo; questi è nato per *comandare* o per *servire*, e non sa acquetarsi ad uno stato intermedio.

L'uomo è nato per comandare o per servire, niuna meraviglia dunque se nella società troviamo signori e servi; è l'« umana natura » che lo esige. La *Bibliothèque impartiale* poteva bene combattere le « speculazioni comuniste »; essa aveva nondimeno comune coll'utopista Morelli il punto di vista dal quale considerava i fenomeni sociali, il punto di vista della « natura umana ».

Nè si obietti che quella Rivista era probabilmente poco sincera, e invocava « la natura umana » soltanto a beneficio degli sfruttatori, di coloro che « comandano ». Sincera o ipocrita, essa si metteva al punto di veduta che era comune a tutti gli scrittori del suo tempo; la natura umana era, in un modo o nell'altro, il loro motto comune, eccettuati solo quei superstiti del tempo andato che preferivano ancora invocare la « volontà divina ».

Il secolo XIX ereditò dunque dai suoi predecessori questo punto di vista dell'umana natura; i socialisti utopistici non ne ebbero un altro.

L'esempio di Saint-Simon, questo geniale enciclopedico, dimostra nel modo più evidente, quanto un tale punto di vista sia ristretto ed insufficiente e in quale inestricabile labirinto conduca. Saint-Simon con profonda convinzione ci dice: « L'avvenire na« sce dagli ultimi punti di una linea, i cui punti più « lontani formano il passato. Studiati bene i primi « punti di una serie, è facile stabilire i punti succes« sivi; cosicchè *dal passato bene osservato può facilmente dedursi l'avvenire* ». Ciò è così vero, che tosto suggerisce la domanda: come mai un uomo, che ha un concetto così chiaro delle varie fasi della evo-

luione storica, è noverato fra gli utopisti? Ma se approfondiamo le idee storiche di Saint-Simon, ci convinciamo ch'esso non a torto venne così qualificato.

L'avvenire procede dal passato, il processo storico dell'umanità è un regolare e continuo *divenire*. Ma qual è la *forza motrice*, che pone in moto la specie umana e la guida dall'una all'altra fase dell'evoluzione? In che consiste questa forza? Dove la si cerca? — E' qui che Saint-Simon, torna al punto di vista di tutti gli utopisti, quello della natura umana. L'origine prima, per lui, della rivoluzione francese sta nel mutamento compiutosi nella sfera delle forze temporali e spirituali; per regolarle e sfogarle opportunamente, si avrebbe dovuto scaricare nell'attività politica diretta la forza preponderante, o, in altre parole, si avrebbe dovuto chiamare gli « industriali » e gli « scienziati » perchè creassero un sistema politico corrispondente al nuovo stato sociale. Non si era fatto questo e perciò la rivoluzione, *cominciata bene*, deviò quasi subito su un falso cammino; i « giuristi » e i « metafisici » furono i padroni della situazione. Come spiegare questo fenomeno storico? « E' nell'umana natura — risponde Saint-Simon — di non poter passare da una ad un'altra dottrina senza un anello di congiunzione. Questa legge trova anche più forte applicazione nei varî sistemi politici, traverso i quali il processo naturale della civiltà sospinge la specie umana. Questa necessità, la quale nella « *industria* » creò l'elemento di una nuova forza temporale destinata a sostituire la forza *militare*, e nelle « dottrine » positive l'elemento di una nuova forza spirituale destinata a sostituire la forza *teologica*, questa stessa necessità, prima ancora che il mutamento avesse cominciato a farsi molto palese nella società, aveva dovuto svolgere e porre in attività una forza temporale e spirituale di carattere intermedio, ibrido e transitorio, la quale forza non avesse altro

ufficio che di effettuare il trapasso da un sistema sociale all'altro. » (1)

Come si vede, le « serie storiche » di Saint-Simon non spiegano in sostanza un bel nulla, al contrario hanno bisogno esse stesse di essere spiegate, e per riescirvi è giocoforza tornare alla inevitabile « natura umana »; la rivoluzione francese fu trascinata su quella via, perchè la natura umana è fatta così (2).

Delle due l'una. O la natura umana è « *immutabile* », come sosteneva Morelli, e allora essa *non serve a spiegar nulla nella storia*, la quale ci mostra continue trasformazioni dei rapporti degli uomini nella società; o essa *muta* colle circostanze nelle quali gli uomini vivono, e allora, anzichè la *causa*, essa è l'*effetto* della evoluzione storica. I materialisti francesi sapevano molto bene che l'uomo è il prodotto del suo ambiente sociale; « l'uomo non è che l'educazione », diceva Helvetius. Qui Helvetius parrebbe aver abbandonato il punto di vista della natura umana, per studiare invece le leggi dello sviluppo dell'*ambiente*, che forma la « natura » umana dando all'uomo l'una o l'altra educazione. Egli fece infatti qualche scorsa in questa direzione. Ma nè a lui nè ad alcuno de' suoi contemporanei, nè agli stessi socialisti della prima metà di questo secolo, come a nessun rappresntante della scienza di quell'epoca, riuscì di scoprire il nuovo concetto che rendesse pos-

---

(1) *Du systhéme industriel*, par Henry Saint-Simon, Paris, 1821, pag. 52.

(2) Così del pari, in ultima analisi, si spiega colle proprietà della natura umana la vicenda dei periodi « critici » ed « organici » della storia. E' chiaro che un tale punto di vista doveva dar vita a una quantità di *analogie fantastiche* fra l'organismo individuale e il sociale. Il *comtismo* (caricatura borghese del *saint-simonismo*) ne è ricchissimo. Lo stesso Saint-Simon non le sdegnava. Vedasi, ad es., *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, Paris, 1825.

sibile studiare la evoluzione dell'ambiente sociale questa causa della « educazione » storica dell'uomo. delle trasformazioni che si compiono nella sua « natura ». Ecco perchè si era costretti a ritornare alla « natura umana » come all'unico principio che sembrasse porgere una base alquanto solida alle ricerche scientifiche. Ma poichè la natura umana, a sua volta, si trasforma, era di assoluta necessità *far astrazione da coteste trasformazioni*, cercare le qualità stabili della natura umana, le sue qualità fondamentali, che rimanessero malterate malgrado tutte le trasformazioni delle qualità secondarie od accidentali. Ne venne che in ultimo si arrivò ad una magra astrazione, come, ad esempio, quella dei « filosofi »: « l'uomo è un essere sensibile e ragionevole », astrazione la cui apparenza era tanto più comoda, in quanto che si prestava alle affermazioni più arbitrarie e alle conclusioni più fantastiche.

Guizot — per citare uno statista filosofo della prima metà di questo secolo — non aveva alcun bisogno di andar in traccia della migliore organizzazione sociale, della legislazione perfetta; egli era soddisfatissimo di quelle esistenti. Ma l'argomento più forte, di cui avrebbe potuto servirsi per difendersi dagli attacchi dei malcontenti, sarebbe stato pur sempre la « natura umana », la quale, poteva dire, rende impossibile qualsiasi notevole riforma nella costituzione sociale e politica della Francia. Alla loro volta i malcontenti condannavano questa costituzione, servendosi della stessa astrazione. E poichè questa era affatto vuota, e si prestava, come notammo, a qualsiasi affermazione arbitraria e a tutte le deduzioni logiche, che ne derivassero, così il còmpito « scientifico » dei riformatori assunse l'aspetto di un problema geometrico: data una tale « natura », si trovi quale struttura sociale vi risponde meglio. Così Morelli deplora amaramente che « i nostri an-

lichi maestri » abbiano trascurato di porre e di sciogliere questo problema capitale: *trovare quell'ordinamento nel quale diventi quasi impossibile all'uomo di essere corrotto o malvagio, o che almeno riduca il male al minimo possibile.* — Già abbiamo visto che per il Morelli la natura umana era *una, costante* ed *immutabile.*

Ci è noto ormai in che consiste il metodo « scientifico » degli utopisti. Rammenteremo, per chiudere, che, essendo la natura umana una ben grama e poco nutritiva astrazione, in realtà gli utopisti non si riferivano alla natura umana in generale, ma alla natura idealizzata dell'uomo loro *contemporaneo*, e appartenente alla *classe* le cui tendenze essi rappresentavano. Così la *realtà* sociale irrompeva fatalmente nelle opere degli utopisti; ma questi non se ne rendevano conto e vedevano questa realtà solo per mezzo di un'astrazione, che, per quanto vuota, era impermeabile al loro sguardo

II

IL PUNTO DI VISTA DEL SOCIALISMO SCIENTIFICO

I grandi filosofi idealisti di Germania, gli *Schelling* e gli *Hegel*, compresero assai bene la insufficienza del punto di vista a cui si erano messi i materialisti del secolo XVIII e i socialisti utopistici: quello di una pretesa quanto astratta « umana natura ». Hegel, nella sua *Filosofia della storia*, non finisce di divertirsi cogli utopisti borghesi che si scervellano intorno alla migliore delle costituzioni. L'idealismo tedesco considera la *storia* come un *processo regolare*, e cerca le molle del movimento storico al di fuori della « umana natura ».

Era un passo notevole verso la verità. Ma gli idealisti, alla loro volta, videro cotesta molla nella « *idea assoluta* », nello « spirito universale »; e siccome questa loro « idea assoluta » non era in fondo che una astrazione del *processo del nostro pensiero*, ecco che riconducevano nelle loro speculazioni storiche-filosofiche la vecchia amica dei filosofi materialisti, la natura umana, solo rimpannucciata in guisa da esser degna di frequentare la severa e rispettabile società dei pensatori tedeschi. Cacciate la natura dalla porta, vi entrerà dalla finestra! Malgrado i molti servigi che gli idealisti tedeschi hanno reso alla scienza sociale, il gran problema, il problema fondamentale di questa scienza, rimase con essi al-

trettanto insoluto quanto con i filosofi materialisti francesi.

Qual'è la forza segreta, onde scaturisce il moto storico della umanità? *Non se ne sapeva nulla.* In questo campo si erano fatte alcune più o meno vere ed acute osservazioni — talune assai vere ed acute — ma pur sempre osservazioni sbrancate e unilaterali.

Se la scienza sociale uscì alfine da questo cul di sacco, lo deve a *Carlo Marx.*

Per Marx « i rapporti giuridici e le forme politiche non si possono spiegare da se stesse, nè col cosidetto sviluppo generale del pensiero umano, ma hanno bensì la radice loro in quelle condizioni materiali di vita, il cui complesso Hegel, seguendo l'esempio dei francesi e degli inglesi del secolo XVIII, chiamò la società borghese ». Non molto diversamente s'esprimeva Guizot, quando nelle sue ricerche storiche diceva che le costituzioni politiche hanno radice nelle condizioni della proprietà. Ma mentre per Guizot le « condizioni della proprietà » rimanevano un enigma, che egli invano tentava svelare colle sue riflessioni intorno all'umana natura, per Marx esse non ebbero più nulla di misterioso; per lui esse sono determinate dalle *forze produttive* alle quali ogni società si adatta: « l'anatomia della società borghese deve rintracciarsi nella economia politica ». Ma lasciamo Marx formulare egli stesso il suo concetto della storia:

Nella produzione *sociale* gli uomini incontrano determinati rapporti, necessarî e indipendenti dalla loro volontà, *rapporti di produzione*, i quali corrispondono a un dato grado di sviluppo delle loro forze produttive. Il complesso di questi rapporti di produzione foggia la *struttura economica* della società, la base reale su cui si innalza la superstruttura giuridica e politica e a cui corrispondono determinate *forme di coscienza sociale.* La forma di produzione della vita *materiale* è la condizione

essenziale del processo della vita *sociale, politica* e *intellettuale. Non è la coscienza dell'uomo che determina la sua vita, è bensì la sua vita sociale che determina la sua coscienza.*

A un certo stadio del suo sviluppo le *forze* materiali della produzione sociale vengono in contraddizione coi *rapporti* di produzione esistenti, o, per usare l'espressione giuridica, coi rapporti della *proprietà*, fra i quali fino a quel momento si mossero. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in *ceppi* per le medesime. Comincia allora un'epoca di rivoluzione sociale (1).

Questo concetto affatto materialistico della storia è una delle più grandi scoperte di questo secolo così ricco di scoperte scientifiche. Dobbiamo ad esso, e ad esso soltanto, se la scienza sociale potè alfine spezzare, e per sempre, il circolo vizioso nel quale fatalmente si aggirava, e potè crearsi una base non meno solida di quella della scienza naturale. La rivoluzione portata da Marx nella scienza sociale può paragonarsi a quella di Copernico nell'astronomia. Prima di Copernico si credeva che la terra stesse ferma e il sole le girasse attorno. Il geniale polacco dimostrò che il contrario era il vero. Analogamente, prima di Marx il perno della scienza sociale era la umana natura, e da questo punto di vista si tentava spiegare il movimento storico dell'umanità. Il punto di vista del geniale tedesco è perfettamente l'opposto: *mentre l'uomo, per campare la vita, agisce sulla natura esteriore, egli muta la sua propria natura.* L'azione dell'uomo sulla natura esteriore presuppone dati strumenti, dati rapporti di produzione: *corrispondentemente al carattere dei loro mezzi di produzione*, gli uomini, nel processo della produzione (essendo questo un processo *sociale*), si pongono in *de-*

(1) *Per la critica dell'economia politica;* Berlino, 1859 (prefazione, pag. IV-V).

terminate relazioni reciproche, e, *corrispondentemente a queste relazioni* ch'essi incontrano nel processo sociale della produzione, *si modificano le loro abitudini, i loro sentimenti, le loro inclinazioni, il loro modo di pensare e di agire;* in una parola, si modifica la *loro natura*. Ne viene che non è già la natura umana che spieghi il movimento storico, ma è invece per effetto del movimento storico che la umana natura muta di aspetto.

Se è così, qual valore possono oggi mai avere le più o meno sottili indagini sopra la « legislazione perfetta », sopra il miglior possibile organamento sociale? *Nessuno alla lettera!* Esse non dimostrano che la *mancanza di coltura scientifica* in coloro che vi si dedicano. La loro stagione è tramontata per sempre.

Con cotesto vecchio punto di vista dell'umana natura tramontano insieme tutte le utopie di ogni tinta e gradazione. Il gran partito rivoluzionario dei nostri tempi, la democrazia socialista internazionale, non si fonda nè su alcun principio astratto, ma unicamente su una *necessità economica da constatarsi con tutto il rigore scientifico*. Ed è questa la forza del partito, ciò che lo rende invincibile come la necessità economica istessa.

I mezzi di produzione e di scambio, sui cui fondamenti si eresse la borghesia, si generarono in seno alla società feudale. A un certo grado di sviluppo, i modi di produzione e di scambio della società feudale, *l'organamento feudale dell'agricoltura e della manifattura,* in una parola i rapporti di *proprietà* del feudalesimo non corrisposero più alle già sviluppate forze produttive. Scambio di agevolare la produzione, essi ne divennero un incaglio. Dovevano essere abbattuti e lo furono.

Subentrò ad essi la libera concorrenza con una costituzione economica e politica che vi corrisponde, col dominio economico della classe borghese.

Un movimento analogo si opera oggi sotto i nostri occhi. I rapporti borghesi della produzione e dello scambio, i rapporti borghesi della proprietà, la moderna so-

cietà borghese, che ha suscitato come per incanto mezzi di produzione e di scambio così potenti, somiglia al mago che non può più dominare le potenze sotterranee ch'egli stesso ha evocate. Da parecchi decennî la storia dell'industria e del commercio non è che la storia della ribellione delle moderne *forze* produttive contro i moderni *rapporti* di produzione, contro quei rapporti di *proprietà* che sono la condizione vitale della borghesia e del suo dominio. Basti citare le crisi industriali che, nel loro ricorso periodico, minacciano sempre più l'esistenza dell'intera società borghese...

Le armi, colle quali la borghesia atterrò il feudalismo, ora si rivolgono contro lei medesima (1).

La borghesia ha distrutto i rapporti *feudali* della proprietà; il proletariato porrà fine ai rapporti *borghesi* della proprietà. Fra proletariato e borghesia vi è perciò *una lotta inesorabile*, una lotta fino agli estremi, altrettanto inevitabili quanto nell'epoca precedente fu la guerra fra la borghesia e le classi privilegiate d'allora. *Ma ogni lotta di classe è una lotta politica.* Per demolire la società feudale, la borghesia dovette impadronirsi del potere politico. Per seppellire la società capitalista, il proletariato dovrà fare esattamente quel che ha fatto la borghesia. La sua missione politica è perciò predeterminata dalla forza delle cose e non da considerazioni astratte di qualsivoglia natura.

E' degno di nota che solo con Carlo Marx il socialismo si piantò sul terreno della *lotta di classe*. I socialisti utopistici non avevano di questa neppure un concetto approssimativamente chiaro. E perciò essi erano *in arretrato* anche di fronte a quei dotti *teoretici della borghesia* del loro tempo, che almeno avevano bene afferrata l'importanza storica della lotta del terzo stato contro la nobiltà.

---

(1) *Manifesto del partito comunista*, cap. I.

Mentre ogni « nuovo concetto » dell'umana natura sembrava fornire le più chiare nozioni sull'organamento della « società futura », viceversa il socialismo scientifico è assai sobrio di particolari a questo proposito. La struttura della società dipende dallo stato delle sue forze produttive. Quale sarà esso nell'istante in cui il proletariato conquisterà il potere? Noi lo ignoriamo. Per ora noi sappiamo sol questo, che le forze produttive, che già stanno a disposizione dell'umanità incivilita, esigono imperiosamente *la socializzazione dei mezzi di produzione e un organamento razionale della produzione medesima*. E' quanto ci basta per non ingannarci nella nostra lotta contro la « massa reazionaria ». « I comunisti sono perciò, praticamente, la parte più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi, quella che li spinge incessantemente in avanti; teoricamente, essi spingono lo sguardo molto più in là che non la restante massa del proletariato, nelle condizioni, nell'andamento e nei risultati generali del movimento proletario. » Queste parole, scritte nel 1848, non presentano oggi che una sola inesattezza: quella di considerare i « partiti operai » come indipendenti dal partito comunista. Oggimai non esiste più *alcun partito operaio* che non segua più o men da vicino il « socialismo scientifico », ossia ciò che, nella terminologia del *Manifesto*, veniva chiamato il comunismo.

Ancora una volta: il punto di vista dei socialisti utopistici, come quello di tutta la scienza sociale dei loro tempi, era la *umana natura* o qualche principio astratto derivante da questo concetto. Il punto di partenza della scienza sociale e del socialismo contemporanei è *realtà economica e le intime leggi della sua evoluzione*.

Si può ora di leggeri concepire quale impressione debbano fare sui socialisti moderni le argo-

mentazioni dei teoretici della borghesia, ricantuccianti senza treguà la vecchia canzone della incompatibilità della umana natura col comunismo. Tanto varrebbe combattere i darwinisti con armi tratte dall'arsenale scientifico di Cuvier! E ciò che è più degno di nota è che questa vecchia canzone non è disdegnata neppure da « evoluzionisti » come Erberto Spencer. Ma la più leggiadra fanciulla del mondo non può dare che ciò che ha (1).

Vedremo ora quale relazione vi sia fra il socialismo moderno e il cosidetto anarchismo.

---

(1) « Non solo i socialisti, ma anche i cosiddetti liberali, i quali spianano a quelli la via, credono che colla necessaria abilità si possano correggere, la mercè di buone istituzioni, i difetti della umanità. E' una illusione. Quale che sia la struttura sociale, la difettosa natura dei cittadini si farà palese nelle cattive conseguenze che essa produrrà. Non v'è alchimia politica che sappia trarre una condotta d'oro da istinti di piombo. » — SPENCER, *L'individuo e lo Stato*, pag. 64 della edizione italiana. (Lapi, Città di Castello, 1885.)

III.

SVILUPPO STORICO DELLA DOTTRINA ANARCHICA. Il punto di vista dell'anarchismo.

1. Marx Stirner.

« Mi si rimproverò di essere il padre dell'anarchia. « Troppo onore! Il padre dell' anarchia è l' immortale « Proudhon che nel 1848 per la prima volta ha esposto « che cosa essa sia. »

Così Pietro Krapotkine nella sua difesa durante il processo criminale di Lione (gennaio 1883). Come spesso accade al mio amabile compaesano, qui Krapotkine ha preso un piccolo granchio.

« Per la prima volta, parla Proudhon dell'anarchia nel suo notissimo libro: *Che cos'è la proprietà;* ovvero *Ricerche sul principio del diritto e dei governi*, la cui prima edizione apparve nel 1840. Ma ivi ha esposto poco meno di nulla; vi dedica anzi alcune pagine appena (1). Prima ch'egli si occupasse davvero d'esporre la teoria anarchica « nel 1848 », questo lavoro era già stato fatto dal tedesco

(1) Pag. 295-305, ediz. 1841 .

Max Stirner, fin dal 1845, nel libro: *L'individuo e la sua proprietà*. Max Stirner ha dunque un diritto abbastanza fondato al titolo di padre dell'anarchia. Immortale o no, fu lui che per la prima volta *ha esposta* questa teoria.

La teoria anarchica di Max Stirner fu detta una caricatura della filosofia della religione di Luigi Feuerbach. (Così la designa, per esempio, Ueberweg nei suoi *Elementi di storia della filosofia*, parte III, filosofia moderna). Si giunse perfino a sospettare che l'unico movente, che spinse Stirner a scrivere il suo libro, fosse quello di canzonare cotesta filosofia.

Ma questo è un sospetto affatto arbitrario. Stirner non scherzava punto nell'esporre la sua teoria; egli ne era profondamente convinto, benchè la tendenza dei tempi lo portasse a rincarare il carattere radicale delle conclusioni di Feuerbach.

Per Feuerbach, ciò che gli uomini chiamano *divinità* non è che il prodotto della loro fantasia, una semplice aberrazione psicologica. Non è la divinità che ha creato l'uomo, ma è l'uomo che ha creato a propria imagine la divinità. In dio l'uomo non adora che il *suo proprio ente*. Dio non è che una favola, ma una favola molto nociva. Il dio *cristiano* è riputato tutto amore, tutta pietà per la povera umanità sofferente. Ma ad onta, o piuttosto *in grazia di ciò*, ogni uomo veramente degno del nome di Cristo *abborre* gli atei, che gli sembrano la negazione vivente di ogni amore e di ogni pietà, e deve abborrirli. Così il dio d'amore diventa dio di odio e di persecuzione; il prodotto della fantasia dell'uomo diventa la cagione dei suoi dolori. Si deve dunque porre termine a una tale fantasmagoria. Poichè l'uomo non adora nella divinità che il suo proprio ente, convien dunque stracciare e allontanare una volta per sempre il mistico velo di cui questo ente viene rivestito. L'amore per l'umanità non deve

obiettivarsi al di fuori dell'umanità medesima. « *L'uomo è l'ente supremo per l'uomo* ».

Così Feuerbach.

Max Stirner è perfettamente nello stesso ordine di idee, ma egli vuole tirare dalla teoria le ultime e più radicali conseguenze. Ecco come egli ragiona: « Dio non è altro che un prodotto della fantasia, un semplice fantasma. Benissimo! Ma che è questa umanità di cui predicate l'amore? Non è un fantasma ancor essa, un essere astratto, una *creazione del pensiero*? Dove esiste questa vostra umanità, fuorchè nel cervello degli uomini, degli *individui*? Dunque *di reale non v'è altro che l'individuo* coi suoi bisogni, le sue tendenze, la sua volontà. Ma se è così, come volete voi che l'individuo, un essere reale, si sacrifichi per la felicità di ciò che voi chiamate « l'uomo », ente astratto? Avete un bel ribellarvi al vecchio buon dio, il vostro rimane pur sempre un punto di vista religioso, e la emancipazione che voi volete darci è completamente teologica. Lo ente supremo è unicamente l'ente « uomo », ma appunto poichè esso è il suo proprio *ente* e non lui medesimo, è affatto indifferente che noi lo cerchiamo fuori di lui chiamandolo « dio » o che lo troviamo in lui chiamandolo « l'ente uomo » o « l'uomo ». Io non sono nè dio, nè l'uomo, nè l'ente supremo, nè il mio ente, ed è perciò sostanzialmente la cosa medesima se io penso l'ente in me o fuori di me. Sì, noi veramente pensiamo sempre l'ente supremo sotto un duplice aspetto, interiore insieme ed esteriore; perocchè lo « spirito di dio », nel concetto cristiano è anche « il nostro spirito » e « dimora in noi ». Esso dimora in cielo e dimora in noi; noi, tapini, siamo appunto la sua « dimora » e quand'anche Feuerbach gli abbia demolita la dimora celeste e lo abbia costretto a far le valigie e calare in noi, non perciò

noi, suo appartamente terreno, ne sentiremo meno l'ingombro; anzi! » (1).

Per evitarci la noia di questo « ingombro », per non lasciarci dominare da alcun « fantasma » e infine per poggiare i piedi sul terreno reale, noi non abbiamo che un mezzo: pigliare per punto di partenza l'unico essere reale, il nostro proprio « io ».

Via dnuque ogni causa che non sia la mia propria causa! Voi direte che la mia causa deve almeno essere « la buona causa »? Che cos'è il buono, che cos'è il cattivo? Io stesso sono la mia causa ed io non sono nè buono nè cattivo. Queste due parole non hanno senso per me. — Il divino è la causa di dio, l'umano è la causa « dell'uomo ». La mia causa non è il divino nè l'umano, non è il vero, il buono, il giusto, ecc., ma è soltanto il *mio*, e non è affatto generale, è bensì *individuale*, come io sono individuo. Per me non v'è nulla che sia al disopra di me. (2)

Religione, coscienza, morale, diritto, legge, famiglia, Stato non sono che gioghi, ai quali mi si vuole sottomettere in nome di una astrazione, non sono che *padroni* che « io », individuo cosciente della mia propria « causa », combatto con tutti i mezzi di cui posso disporre. La vostra *morale*, e non soltanto la morale volgare del borghese, ma anche la più elevata, la morale umana, non è che una *religione* che ha sostituito un *ente supremo* ad un altro. Il vostro *diritto*, che voi credete nato coll'uomo, non è che uno *spettro;* e se voi lo pigliate sul serio, voi non siete più avanzati degli eroi di Omero, che erano presi da sgomento se vedevano un nume combattere nelle schiere del nemico. Il diritto è la forza.

---

(1) *L'individuo e la sua proprietà;* seconda edizione; Lipsia, 1882, pag. 35-36.

(2) *L'individuo*, ecc., pag. 7-8.

Chi ha la forza, ha il diritto; se quella vi manca questo non esiste per voi. E' dunque così difficile da raggiungere una simile saggezza? (1) Si vuol persuadermi a sacrificare i miei interessi a quelli dello *Stato*. Io, al contrario, dichiaro guerra mortale ad ogni Stato, fosse il più democratico... Ogni Stato è un *dispotismo*, sia il despota uno solo, o siano parecchi, o siani magari tutti quanti, come ci si figura avvenga nelle repubbliche, e ciascuno dispotizzi sull'altro. Questo è particolarmente il caso quando una legge una volta emanata, che fu espressione del volere di una *assemblea popolare*, deve continuare a formar *legge* per l'individuo, il quale le *deve obbedienza*, ossia ha *il dovere* di rispettarla. Facciamo pure anche l'ipotesi che *tutti gli individui* di una nazione abbiano espressa la *medesima* volontà, e che perciò ne sia uscita una « volontà collettiva » perfetta; non sarei io *legato* oggi e per l'avvenire alla mia volontà di ieri? La mia volontà sarebbe dunque come *congelata*. Malaugurata *immobilità!* La mia creatura, e precisamente una determinata espressione del mio volere, sarebbe diventata il mio dominatore. Ed io, creatore, sarei inceppato nella mia volontà, nel mio corso, nella possibilità di svincolarmi. Perchè fui un pazzo ieri, dovrò rimanerlo finchè mi duri la vita. Così nella vita sociale io sarei, nel miglior caso — potrei dire ugualmente nel peggior caso — lo chiavo di me stesso. Perchè ieri ho voluto, oggi non posso più volere; ieri libero, oggi forzato. (2)

Qui un partigiano dello « Stato popolare » potrebbe opporre a Stirner che il suo « io », nella smania di dimostrare *assurda la libertà democratica*, è andato un tantino oltre; se una legge cattiva può venire *abrogata* tostochè lo vuole la maggioranza dei cittadini, non si è dunque costretti a rimanervi sottomessi per tutta la vita. Ma questo non è che un insignificante dettaglio, e Stirner risponderebbe che appunto la necessità in cui mi trovo di appellarmi a una maggioranza dimostra che non sono padrone delle mie azioni.

---

(1) *L'individuo*, ecc., pag. 196-197.
(2) *L'individuo*, ecc., pag. 200.

Accettate le premesse, le conclusioni del nostro autore sono incontrastabili, perchè il dire: io non riconosco nulla al disopra di me, equivale *già* a sostenere: io non mi sento *costretto* da *nessuna* istituzione che mi voglia imporre un *dovere*. *E' questa una semplice tautologia.*

E' chiaro che nessun « io » può esistere da solo. Stirner lo sa tanto bene, che egli predica le sue « società degli egoisti », libere associazioni in cui ciascun « io » *entra* e vi *rimane*, quando e *quanto* ciò sia conforme a *suoi* interessi.

Qui un tantino di pausa.

Siamo di fronte a un sistema *egoistico* per eccellenza. Forse è il solo veramente tale che si riscontri nella storia del pensiero umano. Si accusarono i materialisti francesi dello scorso secolo di avere predicato l'egoismo. Errore marchiano. I materialisti francesi predicarono costantemente *la virtù*, e con tanto zelo, che non a torto Grimm potè molto scherzare sulle sciocchezze ch'essi scrissero a questo proposito. La questione dell'egoismo aveva per essi l'importanza di un duplice « problema ».

1.° *L'uomo non è altro che sensazione;* questo era il fondamento di ogni loro osservazione sull'uomo; egli è costretto dalla sua stessa natura a *fuggire il dolore* ed a *cercare il piacere;* come avviene dunque che vediamo l'uomo capace di soffrire i maggiori *dolori* pel trionfo di una *idea* — ossia, in ultima analisi, per procurare sensazioni piacevoli al suo *prossimo?*

2.° Poichè l'uomo non è che sensazione, ecco che, in un ambiente sociale dove gli interessi dell'*uno* contrastano con quelli dell'*altro*, egli non può che recar danno al suo prossimo. Qual è dunque la legislazione che possa porre in *armonia* il bene *pubblico* col vantaggio *individuale?*

In questo *duplice problema* sta tutto il valore

di ciò che si chiama l'etica materialista del secolo decimottavo.

Max Stirner ha una mira affatto contraria. Egli ride della « virtù », e, ben lunge dal desiderarne il trionfo, non scorge un essere ragionevole se non in quell'egoista che in nessun modo si eleva sul proprio « io ». Ancora una volta egli è il teoretico dell'egoismo per eccellenza.

I buoni borghesi, i cui orecchi sono altrettanto casti e virtuosi quanto il cuore è duro, e che, mentre in casa bevono vino, in piazza predicano l'acqua, sono messi in furore dalla immoralità di Stirner; « questa — essi gridano — è la completa rovina del mondo ». Ma, al solito, la *virtù* borghese è una *povera ragionatrice*. Il vero merito di Stirner — scrive il francese Saint-Rènè-Taillandier — consiste nell'aver egli detta l'*ultima* parola della giovane scuola *atea* (con che intende alludere all'ala sinistra dell'hegelianismo). La volgarità borghese degli altri paesi non ebbe una diversa opinione circa il merito dell'ardito scrittore. *Il suo merito è messo in ben altra luce dal socialismo moderno.*

Anzitutto è un merito incontestabile di Stirner di aver combattuto apertamente ed energicamente il sentimentalismo agrodolce dei *riformatori borghesi* e di molti *socialisti utopistici*, secondo il quale l'*emancipazione* del proletariato doveva essere l'effetto della « virtuosa condotta » e della « abnegazione » di gente di ogni classe e specialmente della classe possidente. Stirner sa a meraviglia quel che si debba attendere dallo « spirito di sacrificio » degli sfruttatori. I « ricchi » sono crudeli, ma i « poveri » (è questa la terminologia del nostro autore) hanno torto di lagnarsene; perchè non sono i ricchi che creano la miseria dei poveri, ma sono invece i poveri che creano la ricchezza dei ricchi. Colpa loro dunque, se sono oppressi. Per migliorare la loro con-

dizione non hanno che da ribellarsi ai ricchi; solo che lo vogliano da senno, saranno i *più forti* e il dominio della ricchezza cadrà. La *salute sta nella lotta e non in appelli sterili alla magnanimità degli oppressori.* — Così Stirner predica la *lotta di classe*. Indubbiamente egli se la figura in astratto come la lotta di un certo numero di « io » contro un minor numero di altri « io » non meno egoistici. Ma qui inciampiamo in un altro suo merito.

Secondo Taillandier egli ha pronunciata l'ultima parola della giovane scuola atea della filosofia tedesca. In realtà egli non ha pronunciato che l'*ultima parola della speculazione idealista*. Ma non è piccolo merito.

Nella sua critica della religione, Feuerbach è rimasto un *materialista a mezzo*. L'uomo, pregando dio, non prega che un idealizzato sè stesso. Il che è vero. Frattanto le religioni, come ogni altra cosa sulla terra, sorgono e muoiono. Non dimostra ciò che l'ente umano non rimane immutato, ma che nel processo storico della società si vien trasformando? E' chiaro anche questo. Ma allora qual è la causa delle trasformazioni storiche dell'« ente umano »? *Feuerbech non ne sa nulla*. Per lui l'ente umano non è che un concetto astratto, come la natura umana pei materialisti francesi. Questo è l'errore fondamentale della sua critica della religione. Stirner nota molto bene che essa ha una debole costituzione e la vuol rinforzare col farle respirare l'aria fresca del *reale*. A tutti i fantasmi, a tutte le « creazioni del pensiero » egli volta le spalle. Nel *reale*, egli dice, non vi sono che *individui*, prendiamo dunque l'individuo per punto di partenza. Ma quale individuo? Giovanni, Pietro, Giacobbe od Isidoro? Niente affatto: ma è *l'individuo in generale una nuova astrazione* e la più magra di tutte, l'« io ».

Stirner ingenuamente imagina di aver dato una

risposta decisiva alla vecchia questione filosofica intorno alla quale disputarono i nominalisti e i realisti del medio evo. « Nessuna idea — egli dice — ha sostanza, perchè nessuna è capace di corporalità. La disputa scolastica del realismo e del nominalismo ha lo stesso contenuto. »

Ahimè! Il primo nominalista capitato avrebbe potuto dimostrare nel modo più esauriente al nostro autore, che il suo « io » è appunto *una certa quale idea* come tutte le altre, e che non ha maggior *contenuto reale* dell' *unità* matematica.

Giovanni, Pietro, Giacobbe, Isidoro hanno *rapporti reciproci* fra loro, che non dipendono affatto dalla volontà del loro « io » e che furono loro imposti dalla costituzione della società in cui vivono. Criticare le istituzioni sociali in nome dell'« io » vuol dire rinunciare all'unico punto di vista che in questo caso possa darci qualche frutto, quello cioè della *società*, delle leggi della sua vita e della sua evoluzione, e smarrirsi nelle nebbie dell'astrazione.

Il nominalista Stirner si sprofonda appunto in queste nebbie.

Io sono io, questo è il suo punto di partenza;

Il non-io è il non-io, questo è il suo risultato;

Io + io + io, ecc., questa la sua utopia sociale. E' cioè il puro e semplice idealismo subiettivo posto a servizio della critica sociale e politica. *E' il suicidio della speculazione idealistica.*

Ma già nell'anno medesimo in cui apparve *L'Individuo* di Stirner, apparve anche in Francoforte sul Meno un libro di Marx ed Engels: *La Sacra Famiglia o Critica della Critica critica, contro Bruno Bauer e consorti.* Ivi il *materialismo dialettico*, fondamento teorico del socialismo moderno, assaliva e batteva la speculazione idealista. *L'Individuo* grunse in ritardo.

Dicemmo che *io + io + io* è la utopia sociale

di Stirner. La sua « società degli egoisti » non è altro infatti che una somma di quantità *astratte*. Quali sono, quali possono essere le basi della loro associazione? I loro *interessi*, risponde Stirner. Ma quale sarà, quale può essere il vero fondamento di una qualsiasi *colleganza* dei loro interessi? Stirner non ne sa nulla, e assolutamente nulla può rispondere di preciso, perchè dalle altitudini della astrazione in cui si libra non discerne più nulla di preciso nella *realtà economica*, madre e nutrice di qualunque egoistico od altruistico « io ».

Che meraviglia, dunque, se non gli riesce di porre in chiaro quel concetto della lotta di classe, al quale pure si era felicemente accostato? I « poveri » debbono combattere i « ricchi ». E quando li avessero vinti? Allora ognuno degli ex-poveri come ognuno degli ex-ricchi combatterà contro ognuno degli ex-poveri e contro ognuno degli ex-ricchi. Sarà «*la guerra di tutti contro tutti*». (Stirner si serve appunto di questa frase). E gli statuti della « società degli egoisti » saranno altrettanti parziali armistizii in questa guerra colossale, in questa lotta universale. In tutto ciò vi è del bellicoso *humour*, ma non l'ombra di quel realismo che Max Stirner sognava!

Lasciamo stare ormai le società degli egoisti. Un utopista ha un bel chiudere gli occhi alla realtà economica, questa lo preme *suo buono o malgrado*, lo perseguita dappertutto colla brutalità di una forza naturale non domata dalla scienza. La elevata sfera dell'« io » astratto non salva Stirner dagli assalti della realtà economica. Egli non ci parla soltanto dell'« individuo », il suo tema è « l'individuo e la *sua proprietà* ». Ora, com'è fatta questa proprietà dell'individuo?

S'intende da sè che Stirner è poco propenso a rispettare la proprietà come un « diritto acquisito ».

« E' proprietà giuridica o legittima di un altro soltanto quella che è giusto per te che lo sia. Se cessa di esser giusto per te, perde essa ogni legittimità, e tu ti riderai dell'assoluto diritto ». — Sempre la stessa campana: « nulla è superiore al mio me ». Tuttavia il poco rispetto per la proprietà altrui non impedisce all'« io » di Stirner di possedere egli le *inclinazioni del proprietario*. Il più forte argomento « contro il comunismo » è per lui la riflessione che il comunismo, *coll'abolire la proprietà individuale*, fa di tutti quanti una massa di straccioni. Stirner si ribella a una simile ingiustizia:

Secondo i comunisti, è la comunità che deve essere proprietaria. Tutto al contrario. « Io » sono proprietario e non ho che da intendermi con altri quanto alla mia proprietà. Se la comunità mi fa torto, mi ribello e difendo la mia proprietà. Io sono proprietario, ma la proprietà *non è sacra*. Sarei io soltanto possessore? (allusione a Proudhon). No, *finora* eravamo soltanto possessori, garantiti nel possesso della nostra porzione pel fatto di lasciare altre porzioni in possesso di ciascun altro: ma ora « tutto » mi appartiene, io sono proprietario di « tutto » ciò di cui *io ho bisogno* e di cui mi sono impadronito. — Il socialismo dice: la società mi dà tutto ciò di cui ho bisogno. E l'egoista: io prendo tutto ciò che mi occorre. — Il contegno di quello è da mendicante; *di questo è da proprietario* (1).

La proprietà dell'egoista non pare davvero la cosa meglio garantita del mondo. « Un egoista » rimane proprietario solo fin tanto che gli altri « egoisti » non si decidono a derubarlo e a mutarlo in un pitocco. Tuttavia il diavolo non è così nero come pare a prima vista. Stirner si figura i rapporti reciproci dei proprietarî « egoisti » piuttosto come rapporti di *baratto* che di *rapina*. E la forza, alla quale egli non cessa di fare appello, è piuttosto la *forza* economica *di un produttore di merci liberato dai*

(1) Pag. 266.

vecchi ceppi che lo Stato o la società gli impongono o sembrano imporgli.

E' *l'anima di un produttore di merci* che parla per bocca di Stirner. Se lo Stato non gli garba, è perchè non sembra *apprezzare abbastanza* la proprietà del produttore di merci. Egli vuole la *sua* proprietà. Lo Stato lo costringe a pagare i tributi, lo Stato si permette di espropriarlo in nome del pubblico bene. Egli vuole un *jus utendi et abutendi;* lo Stato dice « sta bene, ma vi sono — soggiunge — abusi ed abusi ». Su di che Stirner prorompe: «Dalli al ladro! » « Io sono il nemico dello Stato, egli dice, il quale oscilla sempre nell'alternativa: o esso o io... Nello Stato non esiste alcuna proprietà, voglio dire alcuna proprietà dell'individuo, ma solo proprietà di Stato. Solo mercè lo Stato io ho quel che ho e sono quel che sono. E' mia proprietà privata solo ciò che lo Stato mi abbandona del suo, privandone gli altri cittadini; questa è proprietà di Stato. » Abbasso dunque lo Stato, e viva la semplice e perfetta proprietà dell'individuo!

Stirner tradusse in tedesco il *Trattato di economia politica pratica* di G. B. Say. E benchè abbia pure tradotto Adamo Smith, pure *non seppe mai elevarsi sopra la ristretta sfera dei concetti della volgare economia borghese.* La sua « società degli egoisti » non è che l'utopia di un piccolo borghese che si rivolta. In questo senso può dirsi, che esso pronunciò *l'ultima parola dell'individualismo borghese.*

Un terzo merito gli appartiene. Quello di avere avuto il coraggio della sua opinione, di avere svolta la sua teoria fino alle conseguenze estreme. Egli è il più impavido, il più coerente di tutti gli anarchici. In suo confronto, Proudhon, colui che Krapotkine e con esso tutti gli anarchici viventi tengono per padre dell'anarchia, non è che un *pedante inamidato.*

2 Proudhon

Se Stirner combatte Feuerbach l'« immortale », Proudhon invece imita Kant. « Quello che Kant, son circa sessant'anni, ha fatto per la religione — proclama il « padre dell'anarchia » — e che prima aveva fatto per la certezza, quello che altri avanti di lui avevano tentato per la felicità e pel massimo bene, lo stesso intraprenderà la *Voix du Peuple* per il governo. »

Vediamo come e con quale risultato.

Secondo Proudhon, il credente e il filosofo, prima di Kant, si domandava « con irresistibile slancio »: *che cosa è Dio?* Si chiedevano inoltre: Qual è di tutte le religioni la migliore? « Se veramente esiste un ente supremo al di sopra dell'umanità, vi dovrà essere pure un sistema di rapporti fra cotesto ente e l'umanità. Qual è dunque questo sistema? La indagine della migliore fra le religioni è il secondo passo che fa lo spirito umano nella ragione e nella fede. » Kant lasciò cadere questo problema come insolubile; egli non si domandò che cosa è Dio e qual è la vera religione, ma si propose invece di spiegare l'origine e l'evoluzione dell'*idea di Dio*, « egli volle dare la biografia di quest'idea ». E giunse a risultati altrettanto grandiosi quanto inaspettati.

Ciò che non cerchiamo e vediamo in Dio è, come disse Malebranche, il nostro proprio ideale, la pura essenza dell'umanità... L'anima umana da principio non guarda se stessa nel riflesso del proprio Io, come pensano gli psicologi; essa si guarda al di fuori di se stessa, come se essa fosse qualche cosa di distinto da se medesima! Questa imagine rovesciata ha nome: Dio. Così la morale, la giu-

stizia, l'ordine, la legge non sono più rivelazioni dall'alto imposte al nostro libero volere da un ignoto e incomprensibile cosidetto Creatore, ma invece appartengono al nostro Io, come le qualità e gli organi, come il sangue e la carne. In breve: religione e divinità sono equipollenti; l'uomo è altrettanto sacro a se stesso, come s'ei fosse Iddio.

La fede nell'*autorità*, nel governo — filosofeggia Proudhon — è altrettanto originaria e universale quanto la fede in Dio. Dovunque sono uomini unitisi in società, vi è pure un potere, il principio di un governo. Da tempo immemorabile ci si pone la domanda: che cos'è la potestà del governo, qual'è la forma di governo migliore; e invano si cerca una risposta a questi problemi; altrettanti sono i governi quante le religioni, altrettante le teorie politiche quante le filosofiche. E' egli possibile porre un termine a questa eterna e sterile controversia? E' possibile uscire da questo cul di sacco? Certamente. Non abbiamo che da seguire l'esempio di Kant. Non abbiamo che da chiederci d'onde proviene questa *idea* dell'autorità, della potestà del governo. Dobbiamo renderci conto della *legittimità dell'idea politica*. Posto il problema su questo terreno, si risolve, a così dire, da sè:

Così *la religione come il governo* non sono che una manifestazione dell'incoscienza (spontaneità) sociale, una preparazione dell'umanità a uno stato più alto.

Nella religione e in Dio l'umanità non cerca che se stessa.

Ciò che il cittadino chiede nel *governo*, ciò che egli chiama *re*, *imperatore* o *presidente*, non è altro che se stesso, è la libertà.

Fuori dell'umanità non esiste dio: il concetto teologico è un nonsenso; — fuori della libertà non v'è governo: il concetto politico perde ogni valore.

Questo per la « biografia » dell'idea politica. Riconosciuto questo, possiamo approfondire il problema della miglior forma di governo:

La miglior forma di governo, presa alla lettera, è, come la più perfetta religione, una contraddizione in termini. Il problema non è di sapere come saremmo meglio governati, bensì con qual governo avremmo la maggior libertà. Libertà armonizzante coll'ordine, ecco il solo contenuto reale del governo e della politica. Come si forma questa assoluta libertà, sinonimo di ordine? Ce lo insegnerà l'analisi delle diverse formole di autorità. Del resto, noi rifiutiamo tanto il dominio dell'uomo sull'uomo quanto lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. (1).

Eccoci dunque al vertice della filosofia politica di Proudhon. Di qui scaturisce il fresco e vivo fiume del suo pensiero anarchico. Ma prima di seguirne il corso alquanto irregolare, gettiamo uno sguardo al sentiero pel quale siamo saliti.

Ci eravamo immaginati di seguire Kant; ma è stato un inganno. Nella sua *Critica della ragion pura* Kant dimostrò impossibile provare l'esistenza di Dio, perchè all'uomo sfugge assolutamente tutto ciò che esorbita dai confini della sua esperienza. Nella *Critica della ragion pratica* Kant concede, in nome della morale, l'esistenza in Dio. Ma non mai

---

(1) Veggasi, per tutte le citazioni fin qui fatte, la prefazione alla terza edizione delle *Confessions d'un révolutionnaire*. Questa prefazione è un estratto della *Voix du peuple* del novembre 1849. Solo nel 1849 cominciò Proudhon ad esporre la dottrina anarchica. Nel 1848, con buona licenza di Krapotkine, egli non aveva esposto che la sua teoria dello scambio, e ciascuno se ne può facilmente convincere consultando il sesto volume delle sue opere complete (Parigi, 1868). La « critica » della democrazia, che ha la data del marzo 1848, non è ancora in nessun modo una esposizione della teoria anarchica; essa non è che un brano dell'opuscolo *Solution du problème sociale*. Questa soluzione è ottenuta da Proudhon senza prestiti, senza moneta, senza carta-moneta, senza *maximum*, senza requisizioni, senza bancarotta, senza legge agraria, senza tassa dei poveri, senza opifici nazionali, senza associazione (!), senza partecipazione al profitto, senza intervento dello Stato, senza restrizione alla libertà delle industrie e dei commerci, senza offesa alla proprietà: insomma e sopratutto « senza ombra di lotta di classe ». Idea « immortale » davvero e degna dell'ammirazione di tutti i pacifici, sentimentali e feroci borghesi, di ogni tinta e colore!

egli disse che Dio sia soltanto l'imagine rovesciata della nostra propria anima. Ciò che Proudhon attribuisce a Kant, è invece incontestabile proprietà di Feuerbach. E' dunque l'esempio di Feuerbach che noi seguimmo quando tracciammo a grossi tratti la « biografia » dell'idea politica. Proudhon ci ricondusse al punto donde noi cominciammo il nostro viaggio punto sentimentale in compagnia di Stirner. Non importa: ragioniamo pure sulle traccie di Feuerbach.

Nella religione l'umanità non cerca che se stessa. Nel governo il cittadino non cerca che se stesso, la libertà... L'essenza del cittadino è dunque la libertà? Concediamolo; ma sia ben stabilito al tempo stesso che il nostro Kant francese non ha fatto assolutamente nulla per provare la « legittimità » di questa « idea ». Non basta. Qual'è questa libertà, in cui noi concediamo consistere l'essenza del cittadino? La libertà politica, che dovrebbe essere naturalmente la sua maggiore preoccupazione? Niente affatto. Supporre questo equivarrebbe a farne un democratico « autoritario » Ciò che il nostro cittadino cerca nel governo è quella « assoluta libertà dell'individuo » che è una cosa sola coll'ordine. In altre parole, l'essenza del cittadino è l'anarchia di Proudhon. Nessuna scoperta più piacevole di questa, ma la « biografia » di tale scoperta dà alquanto a riflettere. Abbiamo voluto distruggere tutti gli argomenti in favore dell'idea di autorità, come Kant ha distrutto tutte le prove dell'esistenza di Dio. A tal uopo abbiamo concesso che la libertà è ciò che il cittadino cerca nel governo, mentre imitavamo un tantino Feuerbach, pel quale l'uomo adora in Dio la sua propria essenza. E la libertà con un colpo di mano l'abbiamo trasformata nella libertà assoluta, nella libertà anarchica. Uno, due, tre! e il gioco è fatto!

Poichè il « cittadino » cerca nel governo soltanto la assoluta libertà, lo *Stato* non è che una *chimera* (« questa chimera di una personalità superiore, cui si dà il nome di Stato ») e « tutte queste formule di governo intorno alle quali popoli e cittadini si accapigliano da sedici secoli non sono che *fantasticherie* del nostro spirito, che la libera ragione dovrebbe chiudere senz'altro nei musei e nelle biblioteche ». Ecco dunque, di passaggio, un'altra scoperta: la storia politica dell'umanità non ebbe durante sedici secoli altro propulsore che una *fantasticheria del nostro spirito*.

Asserire che l'uomo adora in Dio il proprio se stesso è indicare l'*origine* della religione, non già scriverne la *biografia*. Scriverne la *biografia* implicherebbe farne la storia e *spiegare l'evoluzione dell'essenza umana* che trovò in essa la sua espressione. Feuerbach non lo fece e non potè farlo; Proudhon, che voleva imitare Feuerbach, era ben lunge dal comprendere l'insufficienza del suo punto di vista. Tutto ciò che egli poteva, era confondere Kant con Fenerbach e scimmieggiare in modo pietoso questo suo composto di Kant e di Feuerbach. Egli aveva udito che la divinità è una fantasticheria, e tosto ne concluse che lo è anche lo Stato; dacchè Dio non esiste, perchè dovrà esistere lo Stato? Proudhon voleva combattere lo Stato e cominciò col negarne l'esistenza. Questo bastò a procurargli gli applausi dei lettori della *Voix du peuple* e a sgomentare i nemici colla profondità del suo spirito filosofico. Una vera tragicommedia!

E' quasi inutile pei nostri lettori aggiungere che, dichiarando lo Stato una chimera, diventa affatto impossibile concepirne la « essenza » o la evoluzione storica. Questo avvenne anche a Proudhon:

In ogni società io distinguo due forme di costituzione:

una *sociale*, l'altra *politica*. La prima ha un nesso intimo coll'umanità, è liberale, progressiva, e il suo progresso in gran parte consiste nel liberarsi dalla seconda, che è essenzialmente arbitraria, oppressiva e retrograda. La costituzione sociale non è che l'equilibrio degli interessi fondati sul *libero contratto* e sull'organizzazione delle *forze economiche*, interessi che in generale sono i seguenti: il *lavoro*, la *divisione del lavoro*, la *forza collettiva*, la *concorrenza*, il *commercio*, il *denaro*, le *macchine*, il *credito*, la *proprietà*, la *uguaglianza nelle transazioni*, la *reciprocità delle garanzie*, ecc.

La costituzione *politica* ha per principio l'autorità. Le sue forme sono: la divisione in classi, la distribuzione delle cariche, l'accentramento amministrativo, la gerarchia giudiziaria, la sovranità della rappresentanza elettiva, ecc. Essa fu inventata e mano mano perfezionata per supplire alla mancanza della costituzione sociale, i cui principî non si poterono scoprire che dopo lunghe esperienze e che sono tuttora oggetto di disputazione fra i socialisti.

Queste due costituzioni, come si vede, sono affatto diverse ed incompatibili. Ma essendo destino della costituzione politica di continuamente stimolare il generarsi della costituzione sociale, quest'ultima si introduce a poco a poco nella prima, finchè questa, divenuta insufficiente, appare contraddittoria e odiosa e, di concessione in concessione, finisce per venire abolita (1).

La costituzione sociale è « intimamente legata » all'umanità, essa le è *necessaria*. Ciò malgrado, essa non potè venire *scoperta* che dopo lunghe esperienze, e, in mancanza sua, l'umanità doveva inventare la « costituzione politica ». Non è questo un concetto affatto utopistico della natura umana e della organizzazione sociale ad essa intimamente connessa? Non torniamo con ciò al punto di vista di Morelli, pel quale tutta la storia dell'umanità era stata « al di fuori della natura »? No; non ci è necessario di *tornare* a Morelli, poichè col Proudhon non l'ab-

(1) *Les confessions d'un révolutionnaire*, ediz. 1868, volume IX delle op. compl. di Proudhon, pag. 166, 167.

biamo mai abbandonato. Se egli guarda dall'alto in basso gli utopisti e la loro ricerca della « migliore forma di governo », non perciò egli condanna il loro punto di vista. Egli canzona soltanto la poca perspicacia di coloro che non capirono come la migliore organizzazione *politica* è l'*assenza* di ogni organizzazione *politica*, e cioè l'organizzazione *sociale* corrispondente alla « natura » umana, necessaria ed « intimamente legata » all'umanità.

La costituzione sociale è assolutamente diversa dalla costituzione politica e incompatibile con essa. Ciononostante, il « destino » di questa è di generare costantemente quella. Tutto ciò è espresso con una estrema confusione di parole. Intese egli dire che la costituzione politica influisce sullo sviluppo dell'evoluzione sociale? In questo caso è forza domandarci: ma la costituzione politica non ha le sue radici, come ammette lo stesso Guizot, nella costituzione sociale di un dato paese? Per Proudhon, no; tanto più che quest'ultima, essendo la vera e la sola, non esisterà che nell'avvenire; è per supplire alla sua mancanza che la povera umanità inventò la costituzione politica.

La « costituzione politica » di Proudhon abbraccia d'altronde un vastissimo campo. Essa abbraccia perfino la divisione in classi, e quindi la proprietà non « organizzata », la proprietà come non dovrebbe essere, e come è attualmente. E poichè tutta la costituzione fu inventata soltanto in attesa dell'organizzazione anarchica della società, è evidente che *tutta la storia* dell'umanità non è altro che un colossale *errore*. Lo Stato non è una semplice chimera, come Proudhon asseriva nel 1849: « le formule di governo, intorno alle quali per sedici secoli litigarono i popoli e i cittadini », non sono soltanto una « fantasia del nostro spirito », come egli alla stessa epoca credeva; ma sono, come lo Stato e

come la costituzione politica in generale, il *prodotto della ignoranza umana*, madre di ogni finzione e di ogni fantasia. Insomma, sempre la stessa canzone. L'essenziale è che l'organizzazione *anarchica* (o « sociale ») non poteva venire scoperta che « in seguito a lunghe esperienze ». Vi può essere un modo di concepire più compassionevole?

La costituzione politica ha una innegabile influenza sulla costituzione sociale; essa per lo meno ne provoca lo svilúppo; questo è il suo « destino », secondo la scoperta di Proudhon, maestro in filosofia kantiana e in organizzazione sociale. Ne verrebbe per logica conseguenza che i fautori dell'organizzazione sociale dovrebbero servirsi pei loro scopi anche dell'organizzazione politica. Ma ciò, per logico che sia, non incontra il gusto del nostro autore. Per lui, essa è una mera fantasticheria del nostro spirito. Servirsi della costituzione *politica* è sacrificare al terribile dio dell'*autorità*, prender parte alla lotta dei partiti. Proudhon non vuole nulla di simile. « *Non più partiti, non più autorità, libertà assoluta dell'uomo e del cittadino*: questa — egli dice — è in breve la nostra professione di fede politica e sociale. » (1)

Ogni lotta di classe è lotta politica. Chi non accetta la lotta politica rinuncia a prender parte a qualsiasi lotta di classe. Questo avviene appunto a Proudhon. Al principio della rivoluzione del 1848 egli predicava la conciliazione delle classi. In una circolare del 3 aprile ai suoi elettori del dipartimento di Doubs, egli scriveva:

La questione sociale è posta. Non vi è possibile sfuggirla. A risolverla occorrono uomini che *uniscano* lo spirito *più radicale* al *più conservatore*. *Operai, porgete la*

(1) *Les confessions*, ecc. pag. 25-36.

mano ai vostri padroni; e voi, padroni, non respingete i vostri salariati, che vi vengono incontro!

L'uomo che, secondo Proudhon, univa lo spirito più radicale col più conservatore, era egli stesso, P. I. Proudhon. Quest'idea contiene anzitutto una « chimera » comune a tutti gli utopisti, l'illusione cioè di essere *superiori* alle classi e alle lotte di queste e la ingenua credenza che tutta la storia futura dell'umanità dovrà ridursi alla pacifica propaganda del loro nuovo vangelo. D'altra parte, cotesto sforzo di unire il conservatorismo col radicalismo, mette a nudo nel modo più chiaro l'anima stessa del « padre dell'anarchia ». Proudhon fu il rappresentante più tipico del *socialismo della piccola borghesia.*

Ora è appunto il « destino » del piccolo borghese — finchè almeno questi non si metta al punto di vista del proletariato — di oscillare continuamente fra il radicalismo e il conservatorismo. Per meglio intendere ciò, gioverà considerare in che cosa consistesse il piano di organizzazione sociale ideato da Proudhon.

Lasciamo parlare lui stesso. Si capisce che con ciò dovremo incidentalmente aver a fare con un Kant più o meno autenticamente interpretato.

Così la via, che noi pensiamo di battere nel trattare il problema *politico* e nell'apprestare i materiali per una revisione della costituzione, sarà la medesima che seguimmo finora nel trattare del problema sociale. La *Voix du Peuple*, pur dando un ulteriore sviluppo all'opera dei due fogli che la precessero, ne ricalcherà fedelmente le orme (1).

Che cosa avevamo noi detto in quei due giornali, caduti l'un dopo l'altro sotto il colpo della reazione e dello stato d'assedio? Noi non chiedevamo, come i nostri predecessori e compagni di fede: qual è il miglior sistema di

---

(1) Allude al *Peuple* e al *Représentant du Peuple* da lui pubblicati, prima della *Voix du Peuple*, nel 1848-49.

di comunanza? quale il migliore organamento della proprietà? E neppure: val meglio la proprietà privata o la proprietà comune? La teoria di Saint-Simon o di Fourier, il sistema di Louis Blanc o di Cabet? Dietro l'esempio di Kant noi ponevamo così la questione: — Come l'uomo possiede? Come acquista egli la proprietà? Come la perde? Qual è la legge dello sviluppo e della trasformazione di questa proprietà? A che aspira essa? Che vuole? Che rappresenta?... Inoltre: come l'uomo lavora? Come misura i prodotti fra di loro? Come avviene la circolazione nella società? In quali condizioni? Giusta quali leggi? — E il risultato di tutta questa monografia della proprietà era il seguente: la proprietà significa affare o spartizione; la comunanza significa reciprocità di servizî; il continuo diminuire dell'usura (interesse) significa identità del lavoro e del capitale (*sic!*). Che si deve fare per risolvere e realizzare tutte queste espressioni, nascoste finora nel vecchio simbolo della proprietà? Gli operai debbono garantirsi reciprocamente il lavoro e lo spaccio, debbono a tal fine accettare scambievolmente le loro *prestazioni come denaro.*

Or bene, oggi diciamo: la *libertà politica*, come la industriale, scaturirà per noi dalla *reciproca garanzia.* Per garantirci reciprocamente la libertà, dobbiamo avviarci a quel regime che inalberi la simbolica divisa repubblicana, *libertà, uguaglianza, fratellanza* e nel quale sia dato alla nostra intelligenza di realizzarla. Or qual è dunque la formula di questa garanzia politica e liberale? Per ora il *suffragio universale*; in seguito il *libero contratto...* Riforma economica e sociale mediante la reciproca garanzia del credito; riforma politica mercè la fusione delle libertà individuali; ecco il programma della *Voix du Peuple* (1).

Non è difficile schizzare la «biografia» di un simile programma.

In una società di produttori di *merci*, lo scambio dei prodotti si fa in base al lavoro socialmente necessario alla loro produzione. Il lavoro è la fonte e la misura del valore di cambio. Ad ogni uomo im-

(1) *Les confessions*, ecc., pag. 7-8.

bevuto delle idee che genera una tale società, ciò appare assolutamente « giusto ». Sgraziatamente questa « giustizia » non è eterna, come nulla è eterno sulla terra. Lo sviluppo della produzione di merci genera necessariamente la trasformazione della più gran parte della società in proletarî, che nulla posseggono all'infuori della loro forza di lavoro, e della restante parte della società in capitalisti che, comprando quella forza di lavoro che è l'unica merce dei proletari, ne cavano il proprio arricchimento. Il lavoratore, mentre lavora per conto dei capitalisti, produce il reddito del suo sfruttamento e insieme la sua propria miseria, la sua propria servitù nella società. E' ciò abbastanza ingiusto?

Il fautore del diritto del produttore di merci compiange la sorte dei proletarî, tuona contro il *capitale*. Contemporaneamente tuona contro le tendenze rivoluzionarie dei *proletarî*, che parlano di espropriazione degli sfruttatori e di organamento comunista della produzione. Il comunismo è una ingiustizia, è la più odiosa delle tirannie. Ciò che si deve organizzare, egli assicura, non è la *produzione*, ma lo *scambio*. Ma in qual modo? Cosa facilissima, e ciò che avviene ogni giorno sotto i nostri occhi ce ne insenga il modo. Il lavoro è la fonte e la misura del valore delle merci. Ma il *prezzo* delle merci è forse determinato sempre dal loro valore? Non muta esso a seconda dell'abbondanza o rarità delle merci? Il valore e il prezzo di una merce sono due cose ben diverse, ed è qui la sventura, la nostra grande sventura, povera e onesta gente che siamo, i quali null'altro pretendiamo se non ciò che ci spetta di sacrosanto diritto.

Per risolvere dunque la questione sociale si deve por fine alla « arbitrarietà del prezzo », alla « anomalia del valore » (espressioni proprie di Proudhon). Bisogna quindi « costituire il valore »; fare cioè

che ogni produttore riceva della sua merce esattamente quel ch'essa gli costa. Con ciò la proprietà privata non solo cesserà di essere un « furto » ma diverrà la più esatta espressione della giustizia. Costituire il valore significa costituire la *piccola proprietà individuale*, con che in questo mondo, pieno d'iniquità e di miserie, tutto ridiventerà benessere e giustizia. E non obiettino i proletari che essi non posseggono i mezzi di produzione: garantendosi il credito gratuito, tutti coloro che vorranno lavorare si troveranno magicamente in possesso di tutto l'occorrente alla produzione.

La *piccola proprietà* e la *piccola produzione sbocconcellata*, che ne è la base economica, furono il perpetuo sogno di Proudhon. La grande industria meccanica moderna gli ha sempre ripugnato. Secondo lui, il lavoro, al pari dell'amore, cerca la solitudine. Vi ha, è ben vero, qualche industria — egli cita ad esempio le ferrovie — in cui l'*associazione* è inevitabile. Qui il produttore isolato deve fare luogo alle « società di lavoratori ». Ma l'eccezione non fa che confermare la regola (1). La piccola proprietà privata formerà pur sempre la base dell'organizzazione sociale.

La piccola proprietà tende a scomparire. Volerla non solo *conservare*, ma farne la *base* della nuova organizzazione sociale, è l'*estremo del conservatismo*. Ma pretendere al tempo stesso di abolire « lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo » e il salariato, ciò equivale in verità ad accoppiare i sogni più radicali colle tendenze conservatrici.

---

(1) Per Proudhon « il principio dell'*associazione*, invocato dalla più parte delle scuole, è un principio assolutamente *sterile*, non rappresenta nè una forza industriale nè una legge economica... esso significa governo ed obbedienza, due principii che la rivoluzione esclude ». (*Idée générale de la Révolution au XIX siècle*, II édition, Paris,, 1851: pag. 193).

Noi non ci proponiamo qui la critica dell'utopia piccolo-borghese. Già l'ha fatta, e da maestro, il Marx nella sua *Miseria della filosofia* e nella *Critica dell'economia politica*. Noi vogliamo notare solo una cosa.

L'unico vincolo, che lega fra loro sul terreno economico i produttori di merci, è lo *scambio*. Giuridicamente lo scambio è il rapporto reciproco di due volontà. Questo rapporto si esprime nel contratto. Perciò la produzione di merci sistematicamente « costituita » è il dominio della « assoluta » *libertà* dell'individuo; mentre io mi obbligo per contratto a prestare una data cosa o una data merce, io non abdico alla mia libertà. Al contrario. Io ne profitto per entrare in rapporti col mio prossimo. Intanto il contratto regola in pari tempo questa mia libertà; mentre io adempio al debito che spontaneamente mi assunsi, rendo ragione al diritto altrui. Così la « assoluta » *libertà* si identifica coll'*ordine*.

Applicate il concetto del contratto alla critica della « costituzione *politica* » e avete l'*anarchia*.

L'idea del *contratto* esclude quella di *dominio*... Ciò che caratterizza il mutuo accordo è che, mercè sua, aumentano la libertà e il benessere degli uomini, mentre l'*autorità* costituita non può che diminuirli... Se così agisce il contratto ordinario della pratica quotidiana, che cosa sarà quel contratto sociale che è inteso ad associare in uno stesso interesse i membri di una nazione?

Il contratto sociale è l'atto più elevato, pel quale ogni cittadino mette a disposizione della società il suo amore, la sua intelligenza, il suo lavoro, i suoi servizî, i suoi prodotti, i suoi beni, come correspettivo delle prestazioni, delle idee, dei lavori, dei prodotti, dei servizî e dei beni dei suoi simili, il *diritto* di cascuno essendo costantemente commisurato al *valore del suo contributo*, e il compenso in proporzione delle prestazioni... Il contratto sociale deve discutersi liberamente, accettarsi individualmente e sottoscriversi di propria mano da tutti coloro che vi partecipano... Il contratto sociale è essenzialmente

simile allo scambio; non solo esso lascia al contraente l'integralità dei suoi beni, ma anzi glie li accresce; esso non impone nulla al suo lavoro, non trattandosi che di uno scambio... Tale è il contratto sociale coerente alle norme del diritto e della pratica universale (1).

Una volta ammesso come principio essenziale ed indiscutibile che il contratto è « il solo vincolo naturale che possa essere accettato da esseri liberi ed uguali », nulla è più facile che ammannire una critica « radicale » della « costituzione politica ». Trattisi, per es., della giustizia del *diritto di punire*. Proudhon chiederà: in base a qual contratto si ascrive la società il diritto di punire il colpevole?

Dove non c'è convenzione, non esistono davanti al seggio del giudice nè delitto nè delinquente.. La legge è l'espressione della sovranità popolare, quanto dire — s'io ci capisco qualche cosa — il contratto sociale, la obbligazione personale assunta dall'uomo e dal cittadino Finchè io non volli questa legge, finchè io non l'ho accettata, votata, sottoscritta, essa non mi obbliga, essa per me non esiste. Applicarmela prima ch'io la conosca e ad onta delle mie proteste, è darle una forza retroattiva, è violarla. Tutti i giorni vi capita di cassare sentenze per semplici vizî di forma. Ma non vi è un solo dei vostri atti che non sia inquinato della più mostruosa di tutte le nullità.... Poufflard, Lacenaire, tutti i delinquenti che mandate al patibolo, si rizzano nella fossa e vi chiedono ragione di aver falsificata la legge. Che potete loro rispondere? (2).

Si tratta dell'*amministrazione* e della *polizia*? Proudhon intona la stessa canzone del contratto e del libero consenso.

Non possiamo noi, altrettanto bene, anzi meglio, amministrare da noi i nostri beni, regolare i nostri conti, accomodare le nostre differenze, intervenire insomma in tutti i nostri interessi comuni, allo stesso modo che cu-

(1) *Idée générale de la Révolution*, ecc., pag. 124-127.
(2) *Ibidem*, pag. 298-299.

riamo la nostra salute e l'anima nostra? In che cosa la legiferazione e la giustizia di Stato, la polizia e le amministrazioni di Stato, ci giovano, più di quel che ci giovi la religione di Stato? (1).

Il Ministero delle *finanze* è chiaro che basa la sua ragion d'essere su quella degli altri ministeri... Togliete il congegno politico e non sapete più che fare di una amministrazione il cui unico scopo è di provvedere e distribuire a quello i mezzi di cui ha bisogno (1).

Tutto ciò è logico e « radicale », tanto più radicale in quanto che la formula di Proudhon, il valore costituito, il libero contratto, è una « formula universale », che facilmente e necessariamente si applica a tutti quanti i popoli.

Invero, è dell'economia politica come di tutte le altre scienze; essa è necessariamente la medesima per tutto il mondo, non dipende dalle convenzioni umane e delle singole nazioni, non si assoggetta al capriccio di questa o quella persona. Una economia politica, russa, inglese, austriaca, tartara o indiana sarebbe come dire una fisica o una geometria ungherese, tedesca od americana. La verità è dovunque uguale a se stessa; la scienza è l'unità del genere umano. Quando dunque si assuma non più la religione o l'autorità, ma la scienza a norma sociale, a criterio sommo degli interessi in ogni paese, allora, caduti, i sistemi di governo, si avranno in tutto il mondo leggi consonanti (3).

E basta. Ormai conosciamo appieno la « biografia » di ciò che Proudhon chiama il suo pregramma. Nella « parte economica » esso non è che l'utopia di un piccolo borghese, profondamente convinto che la produzione di merci è la forma di

---

(1) *Idée générale, eco.*, pag. 304.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibidem*, pag. 328.

produzione « la più giusta » fra tutte le possibili, e il quale ne vuole sopprimere i lati cattivi (d'onde il suo « radicalismo »), conservandone in eterno i vantaggi (e di qui il suo « conservatismo »). Nella « parte politica » non è che il principio del « contratto » che dal suo proprio terreno, il terreno del diritto privato dei produttori di merci, è trasportato nel campo dei rapporti pubblici. Il « valore costituito » in economia, il « contratto » in politica, questa è tutta la « verità » scientifica di Proudhon.

Combatta a suo agio gli utopisti, non perciò rimarrà egli meno un utopista dai piedi alla punta dei capelli. Ciò che lo distingue da uomini come *Saint-Simon*, *Fourier*, *Owen*, è soltanto la povertà e la enorme ristrettezza di idee, è l'odio contro ogni idea e ogni movimento *veramente rivoluzionarii*.

Proudhon criticò la *costituzione politica* dal punto di vista del diritto privato. Egli volle eternare la proprietà privata e annichilire per sempre questa pericolosa « fantasia » che è lo Stato. Guizot aveva detto che la costituzione politica di un paese ha le sue radici nelle *condizioni della proprietà* ivi dominanti. Per Proudhon l'origine della costituzione politica sta nell'*ignoranza degli uomini;* nell'essere cioè mancata quella « organizzazione sociale » scoperta alfine da Proudhon nel tale anno di grazia. Egli giudica la storia politica dell'umanità perfettamente come un utopista.

Ma la negazione utopistica della realtà non ci preserva dal subirne l'influsso. Negata in una parte di un lavoro utopistico, la realtà si vendica sull'altra, splendendovi in tutta la sua nudità. Proudhon nega lo Stato, come vedemmo. « No, no — ripete egli a sazietà — io non voglio saperne dello Stato, neppure come servitore; io rifiuto persino il governo diretto. » Intanto — oh ironia della realtà! — vuol sapere il lettore come si figura Prou-

dhon il suo costituirsi del valore? E' una interessante istoria.

La costituzione del valore consiste nella vendita a giusto prezzo, a « prezzo di costo » (1). Se il negoziante non si decide a vendere le sue merci a prezzo di costo, è perchè egli non ha alcuna certezza di spacciarne quanto basta ad assicurargli un reddito: inoltre nulla lo garantisce che nelle sue compere egli abbia lo stesso trattamento. Ci vogliono dunque delle *garanzie*. Queste garanzie possono essere « di varia maniera ». Vediamone una.

Supponiamo che il governo provvisorio o l'assemblea costituente... si propongano seriamente di favorire la ripresa degli affari, il risveglio dei commerci, dell'industria e dell'agricoltura, di arrestare il deprezzamento della proprietà e di provvedere lavoro ai lavoratori... Basterebbe garantire, per esempio, ai primi diecimila imprenditori, fabbricanti, manifattori, negozianti, ecc. di tutta la repubblica un interesse del 5 % sui capitali che ciascun d'essi impiegasse negli affari fino a una somma, poniamo, di 100.000 franchi in media... E' chiaro che lo Stato... (2).

Alt! « E' chiaro che lo Stato » qui s'impone a Proudhon, almeno « come servitore »... E così imperiosamente che il nostro autore finisce per subirlo e solennemente proclama:

Sì, io dichiaro ad alta voce: le associazioni operaie di Parigi e dei dipartimenti tengono nel proprio pugno la salute del popolo, l'avvenire della rivoluzione. Esse possono, se sanno, provvedere a tutto con abilità. Un nuovo slancio di energia deve illuminare le teste più opache e alle elezioni del 1852 (questo egli scriveva nell'estate del 1851) porre in capo all'ordine del giorno: *la costituzione del valore* (3).

---

(1) Così comprendeva Proudhon la determinazione del valore in base al lavoro. Egli non è mai riuscito ad intendere Ricardo.

(2) *Idée générale*, ecc., pag. 268.

(3) *Ibidem*, pag. 268.

Or dunque « non più partiti ! », « non più politica » quando si tratta di lotta di classi, e... « *viva la politica ! viva l'agitazione elettorale ! viva l'azione dello Stato !* » quando si tratta di realizzare la piatta e stecchita utopia di Proudhon.

Destruam et aedificabo, dice Proudhon di se stesso; distruggerò e riedificherò. Qui traspare assai di quella pomposa vanità che tanto lo distingue. Eppure è questa — per servirci di una frase di Figaro — la verità più vera che egli abbia mai pronunciata. Egli distrugge ed edifica. Solo, il segreto della sua *destructio* si svela completamente nella formula: « il contratto scioglie tutti i problemi ». Ma il segreto della sua *œdificatio* giace nella forza della realtà politica e sociale borghese, colla quale tanto più facilmente si riconcilia dacchè non gli riesce di « strapparle » uno solo dei suoi « segreti ».

Proudhon non volle udir parlare di Stato. E nondimeno — anche astraendo dai progetti concreti sul modo di costituire il valore, nei quali si rivolge alla odiosa « fantasia » dello Stato — ecco che egli costruisce sulla teoria dello Stato tosto dopo averlo distrutto. Ciò che toglie allo « Stato » lo regala ai « Comuni » e ai « dipartimenti ». Al posto di uno Stato grande, vediamo sorgere un gran numero di staterelli; al posto di una grande « fantasia », una quantità di piccine. Alla fine l'« anarchia » si risolve nel *federalismo*, che fra gli altri vantaggi ha quello di rendere assai più difficile, che in un grande Stato *centralizzato*, il successo di ogni movimento rivoluzionario (1). Così finisce la « idea generale della rivoluzione » di Proudhon.

E' curioso che il « padre » dell'anarchia proudhoniana non è altri che *Saint-Simon*. Fu Saint-Simon a dire che lo scopo dell'organizzazione sociale

(1) Vedi il libro: *Du principe fédératif.*

dev'essere la *produzione*, e perciò la scienza politica deve ridursi all'economia, l'arte di « dominare gli uomini » mutarsi nell'arte di « amministrare le cose ». Egli paragonò il genere umano all'individuo, il quale nella fanciullezza ubbidisce ai genitori e, fatto adulto non obbedisce più che a se stesso. Proudhon si impadronì di questa idea e di questo paragone e, coll'aiuto della costituzione del valore, « costruì » l'anarchia. Certo è intanto che un uomo del genio fecondo di Saint-Simon sarebbe il primo ad inorridire di fronte a ciò che questo piccolo-borghese del socialismo ha fatto della sua teoria politica.

Il socialismo scientifico moderno seppe ben altrimenti e ben meglio sviluppare la teoria di Saint-Simon. Esso, mentre spiega la origine storica dello Stato ,con ciò stesso dimostra le condizioni che lo faranno sparire.

Lo Stato fu il rappresentante ufficiale dell'intera società, la sua incarnazione in un corpo visibile, ma ciò fintanto che fu lo Stato di quella classe che da sola, pel suo tempo, rappresentava la intera società: nell'evo antico lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo della nobiltà feudale, oggi della borghesia. Quando esso diventi *di fatto* il rappresentante di tutta la società, si fa perciò stesso *superfluo*. Tostochè esso non ha più una classe da mantenere nella suggezione, tostochè il dominio di classe, la lotta per l'esistenza, fondata sull'anarchia della produzione, e i conflitti e gli eccessi che ne derivano sono cessati, non v'è più nulla da reprimere, uno Stato diventa inutile. Il primo atto col quale lo Stato si costituirà realmente il rappresentante di tutta la società — la presa di possesso, in nome della società, dei mezzi di produzione — sarà al tempo stesso il suo ultimo atto come Stato. L'intervento della forza dello Stato nei rapporti sociali diventa superfluo; esso deve addormentarsi nell'ozio. Al governo sulle persone subentrano l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi di produzione. Lo Stato non viene soppresso; muore da sè (1).

---

(1) F. ENGELS, *Socialismo utopistico e socialismo scientifico* (Vedi Biblioteca di propaganda della *Critica Sociale*).

3. Bakunin

Vedemmo come i « padri » dell'anarchia, nella loro critica della « costituzione politica » muovessero costantemente dal *punto di vista utopistico*. Ciascuno di essi si fondava su un principio astratto: Stirner sull'« io »; Proudhon sul « contratto ». Il lettore s'è anche avvisto che entrambi questi « padri » non sono che *individualisti della più bell'acqua*.

Grande fu tuttavia, per un certo tempo, l'influenza dell'individualismo proudhoniano nei paesi latini — Francia, Belgio, Italia, Spagna — e nei paesi slavi — sopratutto in Russia. La storia intima dell'*Associazione internazionale dei lavoratori* è la la storia della lotta fra il proudhonismo e il socialismo moderno svolto da Marx. Non solo uomini come Tolain, Chèmalé, Murat, ma anche altri assai superiori, quali, ad esempio, il De Paepe, furono *mutualisti* più o meno larvati, più o meno conseguenti. Ma, come più si sviluppava il movimento operaio, tanto più diveniva palese che il mutualismo non ne sarebbe mai stato l'espressione teorica. Nei congressi internazionali i mutualisti erano costretti dalla logica delle cose a votare le proposte dei comunisti. Così, ad esempio, a Bruxelles nella discussione sulla proprietà del suolo (1). A poco a poco l'ala sinistra dell'esercito proudhoniano abbandonò il terreno dell'individualismo, per trincerarsi nel *collettivismo*.

---

(1) «....Fra coloro che si dicono mutualisti e le cui idee economiche si connettono in generale alle idee di Proudhon, nel senso ch'essi vogliono, come il grande scrittore rivoluzionario, la soppressione di tutti i prelevamenti che il capitale fa sul lavoro, l'abolizione delle imposte, la reciprocanza dei servizi, lo scambio dei prodotti sulla base del costo, il libero credito mutuo — molti hanno votato pel passaggio del suolo alla proprietà collettiva. Così i quattro delegati francesi, Aubry di

La parola « collettivismo » fu in quel tempo usata in un senso affatto opposto a quello che assume oggi in bocca dei marxisti francesi, come Jules Guesde e compagni. Il principale campione del collettivismo era allora Michele Bakunin.

Parlando di quest'uomo noi sorvoleremo alla sua propaganda in favore della filosofia hegeliana, come egli la intendeva, come pure sulla parte che egli sostenne nel movimento rivoluzionario del 1848. Sorvoleremo del pari agli scritti panslavisti che egli pubblicò dopo il 1860 e all'opuscolo *Romanow, Pugatschew o Pestel* (1) (Londra, 1862), nel quale prometteva che *avrebbe preso parte per Alessandro II, se questo diventava lo czar dei musgicchi* (contadini). Ciò che qui ci interessa è unicamente la sua teoria del collettivismo anarchico.

Membro della « Lega della pace e della libertà», Bakunin presentò questa società essenzialmente borghese, nel suo Congresso di Berna del 1869, il progetto di dichiararsi per l'uguaglianza economica e sociale delle classi e degli individui. Altri delegati, fra i quali Chaudey, lo rimproverarono di

---

Rouen, Delacour di Parigi, Richard di Lyon, Lemonnier di Marsiglia, e fra i belgi i compagni G. Maetens, Verrijken, De Paepe, Maréchal, ecc. Per essi il mutualismo, che si applica allo scambio dei servigi e dei prodotti e che ha per base il costo, cioè il lavoro in essi contenuto, non contraddice punto alla proprietà collettiva del suolo, non essendo il suolo un prodotto del lavoro, non soggiacendo quindi alla legge dello scambio e della circolazione ». (Risposta dei belgi Vanderhouten, De Paepe, Delefalle, Hermann, Delplanque, Roulants, Guill. Brasseur a un articolo del dott. Coullery comparso nella *Voix de l'Avenir* del settembre 1868, e ristampato come documento nella *Mémoire de la Fédération Jurassienne*: Souvillier, 1873, pag. 19-20).

(1) *Romanow* è il nome che si dà la dinastia russa regnante, la quale, se facciamo astrazione dall'adulterio confessato da Caterina II nelle sue Memorie, deriva da Pietro III, marito a Caterina II e principe di Holstein-Gottorp. — *Pugatschew*, il falso Pietro III, era un cosacco che nel 1773 capitanò una sollevazione di contadini. — *Pestel* era un congiurato repubblicano, impiccato da Niccolò nel 1826.

predicare il « comunismo ». Bakunin *protestò* violentemente:

Perchè io voglio l'eguagliamento economico e sociale delle classi e degli individui, perchè ,d'accordo col Congresso operaio di Bruxelles, mi dichiarai seguace della proprietà collettiva, *mi si rinfaccia di esser comunista.* Che differenza fai tu — mi si domanda — fra *comunismo* e *collettivismo?* Mi è davvero strano che Chaudey non capisca questa differenza, egli, l'esecutore testamentario di Proudhon! Io detesto il comunismo, perchè è la negazione della libertà, e io non so concepire nulla di umano senza libertà. Io non sono comunista, perchè il comunismo concentra ed assorbe nello stato tutte le forze sociali, perchè esso mette capo necessariamente all'*accentramento* della proprietà in mano allo Stato, mentre io sono piuttosto per l'abolizione dello Stato; — perchè io voglio sradicato il principio dell'autorità e della tutela di Stato, che, sotto pretesto di migliorare e incivilire gli uomini, li ha fino ad oggi asserviti, oppressi, sfruttati e corrotti. Io voglio la organizzazione della società e della proprietà collettiva o sociale dal basso in alto, per mezzo delle *libere associazioni*, e non dall'alto in basso, per mezzo di una qualsivoglia *autorità*. Mentre voglio l'abolizione dello Stato, voglio pure quella della proprietà individualmente ereditaria, che non è se non un'istituzione e una conseguenza naturale dello Stato. In questo senso, signori, io sono *collettivista* e niente affatto *comunista*.

Se ciò non è eccessivamente chiaro per illustrare i principî, serve però quanto basta dal punto di vista biografico.

Noi non c'indugeremo a rilevare l'assurdità della frase « eguagliamento economico e sociale delle classi »; già di questa frase fece giustizia a suo tempo il Consiglio generale dell'Internazionale (1).

---

(1) « L'eguagliamento delle classi — esso scrisse alla *Alliance*, per mezzo della quale Bakunin aveva mandato all'Internazionale quel programma, nel quale figurava cotesto famoso eguagliamento — equivale, letteralmente, all'armonia del capitale e del lavoro così insistentemente predicata dal socialismo borghese. Non si tratta di eguagliare le classi, che è una contraddizione logica e un'impossibilità, ma al contrario, di *abolirle*: questo è ciò che distingue il movimento proletario e che forma lo scopo dell'Internazionale dei lavoratori ».

Noteremo invece che Bakunin, secondo i passi citati:

1.° combatte lo Stato e il « comunismo » in nome della « più assoluta libertà di tutti »;

2.° combatte la « proprietà individualmente ereditaria » in nome dell'uguaglianza economica;

3.° reputa questa proprietà una « istituzione dello Stato », una conseguenza diretta di questo;

4.° non ha *nulla da opporre alla proprietà individuale,* quando non sia ereditaria, nè al diritto ereditario, quando non sia individuale.

In altri termini:

1.° Bakunin concorda con Proudhon finchè si tratta di « negare » lo Stato e il comunismo;

2.° a questa negazione aggiunge quella della proprietà individualmente ereditaria;

3.° il suo programma non è che la risultante della somma dei due principî astratti, *uguaglianza* e *libertà,* che egli impiega successivamente e disgiuntamente per fare la critica dell'attuale ordine di cose, senza chiedersi se i risultati di una di queste negazioni siano compatibili con quelli dell'altra;

4.° non capisce, più di quel che la capisse Proudhon, l'origine della proprietà privata e il nesso causale fra l'evoluzione di questa e l'evoluzione delle forme politiche;

5.° non si rende alcun conto del significato delle parole « individualmente ereditaria », espressione da esso impiegata anche in altre occasioni.

Se Proudhon fu utopista, Bakunin lo fu doppiamente, poichè il suo programma non è che l'*utopia della libertà* accoppiata coll'*utopia della eguaglianza.* Mentre Proudhon rimase almeno fedele, fino a un certo segno, al suo principio del contratto, Bakunin, diviso fra la libertà e l'eguaglianza, è co-

stretto fin dal principio a sacrificare quella a questa o questa a quella. Se Proudhon è impeccabilmente proudhoniano, Bakunin è un proudhoniano falsificato dall'« odioso » comunismo e persino dal marxismo.

Effettivamente Bakunin non aveva nel genio del « maestro » Proudhon quella fiducia illimitata che pareva avervi Tolain. Secondo lui, « Proudhon, malgrado lo sforzo di piantarsi sul terreno solido, rimase idealista e metafisico. Il suo punto di partenza rimase un'idea astratta del diritto; egli parte dal diritto per venire ai fatti economici, mentre Marx pose e dimostrò la verità, illustrata da tutta la storia antica e moderna delle società, dei popoli e degli Stati, che i fatti economici precedettero e precedono i fatti giuridici e politici. La scoperta e la dimostrazione di questo vero è uno dei più grandi meriti di Marx » (1).

In altro suo scritto dice Bakunin con accento di grande convinzione.

« Tutte le religioni e i sistemi di morale, che dominano in una società, sono sempre l'espressione ideale della sua costituzione reale e materiale, cioè a dire, anzitutto, della sua organizzazione economica, poi anche della sua organizzazione politica, la quale però, a sua volta, non è altro che la consacrazione giuridica e coattiva della prima. »

E Bakunin chiama un'altra volta Marx l'uomo cui spetta il merito di aver scoperta e dimostrata questa verità (2).

Qui al lettore meravigliato s'impone la domanda come mai potè dunque Bakunin asserire che la

---

(1) *Lo Stato e l'Anarchia*, 1873, pag. 223-224 dell'edizione russa.

(2) *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, 1871, Neuchâtel, pagine 69 e 78.

proprietà privata non è che una *conseguenza* del principio d'autorità. La soluzione di questo indovinello sta nel fatto che Bakunin non comprese affatto il concetto materialistico; esso non seppe che *contraffarlo*.

Eccone una prova lampante. Nel suo scritto *Lo Stato e l'Anarchia* egli asserisce, che nella situazione del popolo russo entrano due elementi, che sono le condizioni necessarie della rivoluzione sociale (probabilmente intende dire *socialista*):

« Esso supera ogni altro popolo nella miseria e nella schiavitù. Le sue sofferenze sono innumerevoli, ed esso non le sopporta con rassegnazione, ma con quella disperazione appassionata, che diede già luogo, nella nostra storia, a due esplosioni terribili: la sollevazione di Stefano Rasin e quella di Pugatceff (1).

Così intendeva Bakunin le « condizioni materiali di una rivoluzione socialista »! Non vi pare un marxismo *sui generis*?

Confutando Mazzini dal punto di vista del materialismo storico, Bakunin è così lontano dall'avere bene afferrato il concetto di questo materialismo, che alla teologia mazziniana oppone, da quel vero proudhoniano ch'egli è, la morale umana *assoluta*. Questa morale, la morale della *solidarietà*, è da lui fondata sulle riflessioni seguenti:

« Ogni essere reale, finchè esiste, non esiste che in forza di un principio insito in esso, che ne determina la particolare natura, che non gli è imposto da alcun legislatore divino (questo è il materialismo del nostro autore), ma che è la risultante continua di cause ed effetti, e non è già, come vorrebbero le ridicole ipotesi degli idealisti,

---

(1) *La Théologie*, ecc., appendice A, pag. 7.

una specie di anima inclusa nel corpo, ma bensì è la forma necessaria e costante della sua esistenza reale.

« La specie umana ha, come tutte le altre specie, particolari principî insiti in essa, e i quali, come tutti gli altri principî, possono ricondursi a uno solo. che noi chiamiamo *solidarietà*. Questo principio può così formularsi: nessun individuo umano può riconoscere la sua propria umanità, nè realizzarla nella vita, se non riconoscendola del pari e cooperando a realizzarla negli altri. Nessun uomo può emanciparsi senza emancipare insieme tutti gli altri uomini del suo consorzio. La mia libertà è la libertà di tutti; perciò io non sono libero — s'intende libero in fatto e non solo idealmente — se la mia libertà e il mio diritto non trovano la loro conferma e sanzione nella libertà e nel diritto di tutti i miei simili. » (1).

La solidarietà, quale la intende Bakunin, è, come principio morale, cosa eccellente. Ma voler elevare questa morale, che nulla ha di assoluto, a principio « insito » nell'umanità e caratterizzante la « natura » umana, questo è fare dei giuochi di parole e travisare completamente il concetto materialistico. — L'umanità non esiste che « in forza » del principio di solidarietà... L'asserzione è alquanto ardita. La lotta di classe, l'orribile « Stato » e la proprietà « individualmente ereditaria » sarebbero dunque le espressioni della solidarietà, insita nell'umanità e caratterizzante la sua speciale natura? Se è così. tutto va per il meglio e Bakunin ha sprecato il suo tempo nel sognare una rivoluzione « sociale »; ma, se così non è, questo proverebbe che l'umanità potè esistere in forza di principî diversi dalla solidarietà, e che quest'ultimo principio non le è « insito » niente affatto.

In realtà Bakunin non stabilì il suo principio « assoluto » se non per conchiudere che nessun po-

(1) *La Théologie*, ecc., pag. 91.

polo può essere completamente e solidalmente libero, nel senso umano di questa parola, se non lo è del pari tutta l'umanità (1). Ciò è conforme alla tattica del proletariato moderno, ed è vero nel senso, che l'emancipazione dei lavoratori — come è scritto negli Statuti dell'Internazionale — non è una impresa locale o nazionale soltanto, ma è un problema che interessa tutte le nazioni civili e la cui soluzione dipende necessariamente dalla loro cooperazione teorica e pratica. Nulla di più facilmente dimostrabile di questa verità se la si fondi nelle condizioni economiche dell'umanità civile. Ma nulla, invece, di più gratuito, se la si fondi unicamente su un concetto utopistico della « natura umana ». La « solidarietà » di Bakunin non prova altro se non che, malgrado la conoscenza ch'egli ha fatto colla teoria storica di Marx, egli rimase un utopista incorreggibile.

Dicemmo che il « programma » di Bakunin risulta, nelle sue somme linee, dalla semplice addizione di due principî astratti: *libertà* ed *eguaglianza*. Vedemmo anche che questa somma potè accrescersi facilmente coll'aggiunta di un terzo principio: *solidarietà*. Il programma della famosa *Alliance* ve ne aggiunse poi parecchi altri. Eccone un esempio:

La *Alliance* si dichiara *atea;* essa vuole l'abolizione dei culti, la sostituzione della scienza alla fede, della giustizia umana alla divina.

Nel proclama che i bakunisti affissero ai muri di Lione in occasione del tentativo insurrezionale della fine di settembre 1870, leggiamo, all'art. 41:

Lo Stato, ormai caduto, non potrà più ingerirsi in quanto riguarda il pagamento dei debiti privati.

---

(1) *La Théologie politique de Mazzini*, pag. 110-111.

Questo è di una logica indiscutibile; ma sarebbe difficile indurre la facoltà di non pagare i debiti privati dai principî insiti nella *natura umana*.

Bakunin incolla l'uno all'altro i suoi principî assoluti: esso non si domanda — il carattere assoluto della sua logica non lo esige — se qualcuno di questi principî può limitare la « assoluta » forza dell'altro, o viceversa; egli è perciò nella « assoluta » impossibilità di mettere d'accordo le conseguenze del suo programma, ogni qualvolta le *parole* si rivelano insufficienti e bisognerebbe adoperarvi qualche maggior precisione di *concetti*, Egli « vuole » l'abolizione dei culti. Ma poichè lo Stato è « ormai caduto », chi li abolirà? Egli « vuole » la abolizione della proprietà privata ereditaria. Ma che fare se, malgrado la caduta dello Stato, essa persistesse? Bakunin sente che la cosa è poco chiara, ma se ne consola facilmente.

Nell'opuscolo da lui pubblicato durante la guerra franco-tedesca: *Lettera a un francese sopra la presente crisi*, sostenendo che la Francia non potrebbe salvarsi che con un vasto movimento rivoluionario, egli conclude col dire che si dovrebbero spingere i contadini a impadronirsi delle tenute dei nobili e della borghesia. Ma i contadini francesi propendono ancora per la « proprietà individualmente ereditaria » (1). La nuova rivoluzione sociale non rinforzerà essa questa disposizione?

Niente affatto — risponde Bakunin —; *lo Stato essendo abolito, mancherà ai contadini la consacrazione giuridica, la garanzia che alla proprietà dava lo Stato. La proprietà cessa di essere un diritto per diventare un semplice stato di fatto* (2).

---

(1) La *théologie politique de Mazzini*, pag. 91.
(2) Il corsivo è dello steso Bakunin.

Consolante davvero. « Caduto lo Stato », il primo mascalzone capitato, se è più forte di me, s'impadronirà del mio campo, senza neppur bisogno di trincerarsi dietro il principio della « solidarietà », poichè quello della « libertà » gli sarà più che sufficiente. Un bello « eguagliamento degli individui », in fede mia!

Certamente — confessa allora Bakunin — in principio le cose non passeranno tanto liscie; vi saranno lotte, l'ordine pubblico, quest'arca santa del borghese, sarà turbato, e può ben darsi che le prime conseguenze di un tale stato di cose producano ciò che suolsi chiamare una guerra civile. Ma preferite voi di vedere la Francia in balìa della Prussia?... Del resto, non temete che i contadini si divorino a vicenda; se anche da principio lo tentassero, presto si persuaderebbero della materiale impossibilità di seguitare per questa via e procurerebbero quindi di intendersi o di organizzarsi egualitariamente. Il bisogno di nutrire sè e le proprie famiglie e la conseguente necessità di tutelare da assalti improvvisi le proprie case, le famiglie e la stessa vita, tutto ciò li costringerà a reciproci accordi. Non dovete credere del pari che in questi accordi, *stipulati all'infuori di qualsiasi pubblica tutela* (1), i più forti e i più ricchi eserciteranno, per la forza stessa delle cose, un'influenza preponderante. La ricchezza cesserà di essere una potenza, tostochè sia sguernita di sanzione giuridica...

I più scaltri e più forti saranno resi innocui dalla forza collettiva della massa dei piccoli e dei piccolissimi contadini; lo stesso si dica del proletariato agrario, oggi passivamente in preda alle peggiori sofferenze, ma che il movimento rivoluzionario chiamerà irresistibilmente a nuova vita. Io non sostengo — si noti bene — che le campagne, così riorganizzate dal sotto in su, presenteranno in un colpo l'organamento ideale da noi sognato. Di questo però sono convinto: che quel qualunque organamento sarà *cosa viva*, e perciò mille volte preferibile all'attuale. Del resto, cotesto nuovo organamento, sempre esposto alla propaganda delle città, e non più fissato e, a così dire, pietrificato da sanzione giuridica, continuerà a svolgersi e a migliorarsi in modo che non si può determinare, ma

(1) Corsivo di Bakunin.

sempre libero e vivo, non già per forza di decreti e di leggi, fino a raggiungere quell'assetto ragionevole che in oggi possiamo solo sperare.

L'« idealista » Proudhon era convinto che la costituzione politica era stata « inventata » per supplire alla mancanza dell'intimo organamento sociale dell'umanità. Egli si prese la briga di scoprire quest'ultimo e, scopertolo, ecco venir meno per lui qualunque giustificazione della costituzione politica. Il « materialista » Bakunin non conosce alcun « organamento sociale ». « La scienza, anche la più profonda e la più razionale — egli dice — non saprebbe indovinare le forme della vita sociale futura » (1). Essa deve contentarsi di distinguere le forme sociali « vive », da quelle dovute alla « pietrificatrice » azione dello Stato, e queste condannare. Or non è questa in altra forma, la stessa vecchia antitesi di Proudhon fra l'organamento sociale intimo dell'umanità e la costituzione politica, inventata a tutela dell'ordine? Qual differenza fra i due concetti, senonchè questa, che il « materialista », trasforma l'utopia dell'« idealista » in una utopia ancor più nebulosa ed assurda?

Credere che l'universo debba il suo meraviglioso ordine al puro caso, sarebbe come imaginarsi che col rovesciare da un sacco una sufficiente quantità di vocali e di consonanti potremmo vederne uscire l'Illiade — così i deisti del XVIII secolo obiettavano agli atei. Questi rimbeccavano che, nel dato esempio, non sarebbe che questione di tempo; rovesciando innumerevoli volte il mucchio di lettere,

---

(1) *Stato ed Anarchia*. Appendice A, pag. 1. — La scienza di Bakunin seppe anche intuire le future forme di vita sociale della Russia; esse saranno le *comunità* che sorgeranno da un ulteriore sviluppo delle *comunità agricole* attuali. — Furono specialmente i bakunisti che diffusero in Russia il pregiudizio delle meravigliose proprietà della comunità agricola russa.

si sarebbe riesciti senza fallo, una volta o l'altra, ad ottenere la disposizione di lettere ricercata. Tali discussioni rispondevano al gusto del secolo e si avrebbe torto oggi di sorriderne troppo. Sembra invero che Bakunin prendesse sul serio l'argomentare degli atei del buon tempo antico, tanto che se ne servì per cavarne il suo programma. *Distruggete ciò che esiste: a furia di far questo, vi riescirà, una volta o l'altra, di imbroccare quell'organamento sociale* che rispecchierà a un dipresso quello da voi « sognato ». Tutto andrà per lo meglio, se avremo la *rivoluzione in permanenza*. E' ciò « materialista » abbastanza? — Se voi non lo pensate, voi siete un metafisico che « sogna » l'impossibile.

Il contrasto proudhoniano, fra l'*organamento sociale* e la *costituzione politica*, rivive intero in tutto ciò che Bakunin non rifinisce di ripetere circa la « rivoluzione sociale » e la « rivoluzione politica ». Secondo Proudhon, l'organamento sociale, pur troppo, non è mai esistito sinora, e perciò dovette l'umanità pensare a crearsi una costituzione politica. Secondo Bakunin, la rivoluzione sociale non venne mai fatta finora, perchè l'umanità, per difetto di un buon programma « sociale », era costretta a contentarsi di rivoluzioni politiche. Ora che questo programma è scoperto, non abbiamo più da impacciarci di « politica », la rivoluzione « sociale » ci darà abbastanza da fare.

Se è vero che ogni lotta di classe è necessariamente una lotta politica, è anche chiaro che ogni rivoluzione « politica », degna di questo nome, sarà al tempo stesso una rivoluzione sociale; e che per ciò il proletariato deve buttarsi sul terreno politico, come fece sempre ogni classe che aspirò ad emanciparsi. *Bakunin rigetta solennemente ogni azione politica del proletariato;* egli predica esclusivamente la lotta « sociale ». Che cosa è questa lotta sociale?

Qui il nostro proudhoniano si rivela un'altra volta come inquinato di marxismo. Egli si basa, il più che gli è possibile, sugli *statuti dell'Internazionale*. Nei considerandi di questi statuti è detto, che la soggezione dei lavoratori al capitale è la cagione di ogni schiavitù politica, morale e materiale, e che perciò la emancipazione economica dei lavoratori è il grande scopo, al quale ogni movimento politico deve servire da mezzo. Bakunin ne tira questa conclusione:

Ogni movimento politico, che *non* abbia per oggetto la *immediata* e diretta, la *definitiva e completa* emancipazione economica dei lavoratori, e che *non* abbia inscritto sulla propria bandiera, nel modo più distinto e assoluto, il principio della *uguaglianza economica*, quanto dire della *completa rivendicazione del capitale da parte del lavoro*, o, in altri termini, la *liquidazione sociale*; non sarà che un movimento *borghese* e, come tale, non può interessare gl'internazionalisti.

Senonchè lo stesso Bakunin ha già udito dire che il movimento storico dell'umanità è un processo regolato da leggi, e che una rivoluzione non s'improvvisa ad arbitrio. E' perciò costretto a chiedersi: qual'è la politica che dovrà l'Internazionale seguire, «nel periodo, più o meno lungo, che ci separa dal giorno di quella terribile rivoluzione sociale che ciascuno già presagisce?» E risponde, con profonda convinzione, sempre citando gli statuti dell'Internazionale:

Senza pietà deve ripudiarsi la politica della democrazia e del socialismo borghese, i quali, dichiarando che la libertà politica è la condizione necessaria della emancipazione economica, non intendono altro, se non che le riforme politiche o la rivoluzione politica devono precedere le riforme o la rivoluzione economica, e che perciò gli operai debbono unirsi coi borghesi più o meno radicali per conquistare insieme ad essi le prime, liberi poi d'attuare contro di essi le seconde. *Noi protestiamo alta-*

mente contro questa sciagurata teoria, la quale pei lavoratori non significa altro, se non ch'essi debbono un'altra volta servire da strumento contro se stessi, e prestarsi di nuovo allo sfruttamento borghese.

L'Internazionale « comanda » di far astrazione da « qualunque politica locale o nazionale »; essa deve dare all'agitazione dei lavoratori di ogni paese un carattere *essenzialmente economico*, ponendo come scopo « la diminuzione delle ore di lavoro e l'aumento delle mercedi », e come mezzo « l'*associazione delle masse lavoratrici* e l'istituzione di casse di resistenza ».

Inutile aggiungere che la diminuzione delle ore di lavoro deve ottenersi senza il menomo intervento del maledettissimo Stato (1).

Bakunin non comprende che la classe lavoratrice, nella sua azione politica, possa separarsi nettamente da tutti i partiti di sfruttatori. Per lui la classe lavoratrice, nel movimento politico, non potrebbe trovare altro terreno che quello della borghesia radicale. Egli predica la tattica « essenzialmente economica » dei *vecchi trades-unionisti inglesi*, e non ha pur il sospetto che fu appunto questa tattica che finì per legare la barca dei lavoratori inglesi dietro la poppa del naviglio dei liberali.

Bakunin non vuole che la classe lavoratrice si unisca a quei movimenti che hanno per iscopo la conquista e l'allargamento delle libertà politiche. Condannando egli tali movimenti come movimenti borghesi, egli si imagina di essere chi sa quanto mai « rivoluzionario ». In realtà egli si chiarisce con ciò « *essenzialmente* » *conservatore*, e se la classe operaia seguisse questa sua norma, ben po-

---

(1) Veggasi l'articolo di Bakunin: *La politique de l'Internationale*, nell'*Egalité*, agosto 1869 (Ginevra).

trebbero i governi stroppicciarsi le mani dalla contentezza (1).

I veri rivoluzionari del tempo nostro intendono ben altrimenti la tattica socialista. Essi « *favoriscono ogni movimento rivoluzionario contro lo Stato politico ed economico vigente* » (2), ciò che non impedisce loro — tutt'al contrario! — di organizzare il proletariato in un partito, distinto da tutti i partiti sfruttatori e *nemico di tutta la massa reazionaria* ».

Proudhon, che, come sappiamo, non aveva davvero eccessive simpatie per la « politica », eccitava tuttavia i lavoratori francesi a votare per quei candidati che promettessero di « costituire il valore ». Bakunin non vuol saperne, ad alcun patto, di politica. Il lavoratore non può profittare della libertà politica; « gli mancano, per questo, due piccole cose: il tempo e i mezzi materiali ». La libertà politica non è dunque che una menzogna borghese; e coloro, che parlano di candidati degli operai, si burlano del proletariato.

I *deputati operai*, trapiantati in condizioni borghesi di esistenza e in un'atmosfera satura di idee politiche borghesi, cessano di essere veri operai per diventare uomini politici, si mutano in borghesi e forse dei peggiori. Perchè non sono gli uomini che creano i rapporti, ma sono i rapporti che fanno gli uomini (3).

Quest'ultimo argomento è quasi tutto ciò che dei concetti materialisti, il Bakunin seppe appropriarsi. E' indiscutibile che l'uomo è il prodotto del proprio ambiente. Ma, per giovarsi opportunamente

---

(1) Gli improperii di Bakunin contro la libertà politica esercitarono per qualche tempo una deplorevolissima influenza sul movimento rivoluzionario in Russia.

(2) *Manifesto dei comunisti;* parte IV.

(3) *Egalité*, 28 agosto 1869.

di questa verità indiscutibile, conviene prima abbandonare il vecchio concetto metafisico, che considera le cose *come isolate e come ciascuna indipendente dalle altre*. Ora Bakunin, come il suo maestro Proudhon, malgrado i suoi civettamenti colla filosofia hegeliana, rimase tutta la vita un metafisico. Egli non capisce che l'*ambiente*, che fa l'uomo, può diventare *un altro*, tostochè esso muti l'uomo, che è suo prodotto.

L'ambiente, ch'egli ha in mente, quando parla dell'azione politica del proletariato, è soltanto l'ambiente parlamentare borghese; e questo deve necessariamente corrompere i deputati operai. Ma e l'*ambiente elettorale*, l'ambiente del partito dei lavoratori, ben organizzato e cosciente del proprio scopo, non avrà dunque alcuna influenza sugli eletti del proletariato? No. Economicamente soggetta, la classe lavoratrice vivrà eternamente schiava sul terreno politico, essa vi sarà eternamente la più debole. Per emanciparla, bisogna cominciare colla rivoluzione economica. Bakunin non avverte che, con tale modo di argomentare, si arriva inevitabilmente alla conclusione, che la vittoria del proletariato è assolutamente *impossibile*, finchè i detentori dei mezzi di produzione non si risolvano a rinunciare *spontaneamente* al loro possesso.

E invero, la soggezione dei lavoratori al capitale non è soltanto la fonte della servitù economica, ma eziandio della servitù morale. Ora, come pretendere che i lavoratori, asserviti moralmente, si levino contro la borghesia? Per rendere possibile il movimento operaio bisogna *prima* fare la rivoluzione economica. Ma la rivoluzione economica non può essere che l'*opera dei lavoratori medesimi*. Eccoci dunque in un *circolo vizioso*, dal quale ben si libera facilmente il socialismo moderno, ma nel quale Bakunin e i bakunisti si aggirarono e si aggirano, senza

altra possibilità di uscita fuorchè con un *salto mortale* della logica.

L'influenza corruttrice dell'ambiente parlamentare sui deputati operai è, finora, il prediletto argomento degli anarchici nella loro critica della attività politica dei socialisti. Vedemmo quanto valga dal punto di vista *teorico*. Basta una superficiale nozione della storia del partito socialista tedesco, per misurarne il valore di fronte alla vita *pratica*.

Rifiutando ogni politica, Bakunin si vide costretto ad accettare la tattica dei vecchi trades-unionisti inglesi. Ma ben sentiva egli stesso come questa tattica fosse ben poco rivoluzionaria. Cercò allora di uscire dall'imbarazzo colla sua *Alliance*, una specie di Internazionale segreta, fondata sul più grossolano e fantastico *centralismo*. Sottomessi allo *spadone dittatorio* del supremo gran sacerdote dell'Anarchia, i fratelli « nazionali » ed « internazionali » dovevano agevolare e guidare quel movimento rivoluzionario « essenzialmente economico ». Al tempo stesso predicava la « scaramuccia », le sollevazioni locali degli operai e dei contadini, le quali, benchè inevitabilmente *schiacciate*, avrebbero avuto, egli pretendeva, una *buona influenza* sullo sviluppo dello spirito rivoluzionario fra gli oppressi. — S'intende da sè, che, con un simile programma, egli potè recare non poco danno al movimento operaio, ma che non gli riescì di fare il minimo passo verso la « immediata » rivoluzione economica, di cui sognava (1).

---

(1) Veggansi, sull'azione di Bakunin nell'Internazionale, le due pubblicazioni del Consiglio generale: 1° *Les prétendues scissions dans l'Internationale*, e 2.° *L'Alliance de la démocratie socialiste*. Veggasi pure la memoria di ENGELS, *I Bakunisti al lavoro*, ristampata nella recente raccolta: *Internationales aus dem Volksstaat* (1873-1875); Berlino, Libreria del *Vorwärts*, 1894.

Vedremo poi dove doveva condurre la teoria bakuniana della « scaramuccia ». Per ora riassumiamo quanto dicemmo di Bakunin. Ci aiuta egli stesso:

> Sulla bandiera pangermanica (*intende sulla bandiera del partito socialista tedesco, e quindi dei partiti socialisti di tutto il mondo civile;* G. P.) sta scritto: « *mantenimento e rinforzo dello Stato ad ogni costo* ». Sulla bandiera socialista rivoluzionaria (*leggi*: *bakunista*; G. P.) è scritto invece in lettere di sangue, in lettere di fuoco: « *abolizione di ogni Stato, distruzione della civiltà borghese, libera organizzazione dal basso in alto, mercè libere associazioni — la organizzazione della plebe operaia* (de la populace (*sic*) ouvrière), l'organizzazione di tutta la *umanità emancipata*, la *creazione di una nuova umanità.*

Con queste parole chiude Bakunin il suo capolavoro: *Stato e Anarchia* (1). Lasciamo al lettore la briga di apprezzare le bellezze retoriche di questo squarcio. Noi ci limitiamo ad osservare che *vi manca assolutamente il senso comune.*

Ciò che è « scritto » sulla « bandiera » bakuniana non è che *puro e palese controsenso*, e non occorrono lettere di fuoco e di sangue per farlo riconoscere a quanti non siano ipnotizzati da una fraseologia *più o meno rumorosa ma affatto priva di senso.*

L'anarchismo di Stirner e di Proudhon era affatto individualistico. Bakunin non « voleva » alcun individualismo, o per dir meglio, « voleva » solo un lato dell'individualismo. Perciò inventò il *collettivismo anarchico*. Questa scoperta gli costò ben poco.

---

(1) Non esistono, che ci consti, traduzioni di questo lavoro, che il Plechanow cita così spesso, pubblicato in russo nel 1873; il luogo della pubblicazione è ignoto. Il vero suo titolo, letteralmente tradotto, sarebbe: *Statismo ed Anarchia*. La parola *statismo* è ancora più barbarica che non le sue equivalenti tedesca e francese (*Stattlerei, étatisme*). NOTA DEL TRADUTTORE.

Egli completò l'*utopia libertaria* coll'*utopia egualitaria*. Ma poichè queste due utopie non « volevano » vivere in pace, e strillavano per l'accoppiamento, le gettò entrambe nel gran forno della *rivoluzione in permanenza*, dove furono costrette al silenzio — per la semplice ragione che l'una e l'altra vi si ridussero completamente in fumo.

Bakunin è il decadente dell'utopismo.

4. Gli Epigoni.

Fra gli anarchici dei nostri giorni, gli uni si tengono saldi all'*individualismo*, come *John Henry Mackay*, autore del libro: *Gli Anarchici, schizzi della fine del secolo XIX;* gli altri, e molto più numerosi, si fanno chiamare *comunisti*. Essi rappresentano la discendenza di Bakunin nell'anarchismo. Questa creò una letteratura abbastanza viva nelle varie lingue, ed è essa che, coll'aiuto della « *propaganda del fatto* », desta tanto rumore.

L'angelo di questa scuola è il profugo russo *P. A. Krapotkin*.

Noi non ci indugeremo a studiare la dottrina degli anarchici individualisti dei nostri giorni, i quali sono trattati da borghesi dagl' stessi loro fratelli, gli anarchici comunisti (1).

---

(1) I pochi individualisti, che si trovano ancora, non sono forti che nella loro critica dello Stato e della legge. Quanto al loro ideale di ricostruzione, gli uni cadono in un idillio che essi stessi non praticherebbero, gli altri, come l'editore della *Libertà* di Boston, si confondono completamente nel sistema borghese odierno. Per difendere il loro individualismo essi finiscono a ricostituire intero — dopo averlo energicamente rinnegato — lo Stato con tutti i suoi attributi (leggi, polizia e il resto). Altri, infine, come *Erberto Auberon*, incagliano in una *Lega per la difesa della proprietà*. (La *Révolte*, 1893, N. 38. *Une conférence sur l'anarchie*).

Passiamo dunque a dirittura al *comunismo anarchico*.

Qual è il punto di vista di questa nuova specie di comunismo?

Krapotkin ci assicura che « il metodo seguito dal pensatore anarchista si distingue completamente da quello degli utopisti ».

> Il pensatore anarchista non si rifugia nei concetti metafisici (quali i « diritti naturali », i « doveri dello Stato », ecc.), per stabilire quali sono, secondo lui, le migliori condizioni per la massima felicità del genere umano. Al contrario, egli segue il cammino tracciato dalla moderna filosofia dell'evoluzione... Egli studia la società umana quale essa è attualmente e quale fu nel passato, e, senza punto attribuire agli uomini in generale od ai singoli individui qualità preclare che essi non hanno, considera la società come un'aggregazione di organismi e cerca il miglior modo di conciliare i bisogni dell'individuo con quelli della loro cooperazione nell'interesse del progresso della specie. Egli studia la società e cerca di scoprirne le *tendenze* passate e presenti, gli urgenti bisogni intellettuali ed economici, per dedurne la direzione nella quale l'evoluzione si muove (1).

Nulla dunque di comune fra *utopisti* ed *anarchici comunisti*. Questi ultimi si guardano bene dal fondare il loro « ideale » su principî metafisici, quali i diritti naturali, i doveri dello Stato, ecc. E' ciò vero?

Quanto ai « doveri dello Stato », Krapotkin ha tutte le ragioni: Sarebbe invero troppo ridicolo che, mentre gli anarchici vogliono abolito lo Stato, si appellassero ai suoi « doveri ». Ma, quanto ai « diritti naturali », egli assolutamente s'inganna. Poche citazioni lo proveranno.

---

(1) *Anarchist Communism: its Basis and Principles;* by PETER KRAPOTKINE, republished by permission of the Editor from the *Nineteenth Century* of february and august 1887, London.

Già nel *Bollettino della Federazione della Giura* (N. 3, 1877) troviamo la seguente molto esplicita dichiarazione: « La sovranità del popolo non può esistere senza la più completa autonomia degli individui e dei gruppi. » Non è questo, della « più completa autonomia », un concetto metafisico?

Il *Bollettino della Federazione del Giura* era organo dell'anarchismo collettivista. In realtà fra il collettivismo anarchico e il comunismo anarchico non v'è alcuna differenza. Tuttavia, perchè non ci si accusi di chiamar responsabili i comunisti di ciò che sostengono i collettivisti, diamo uno sguardo alle pubblicazioni comuniste, indaghiamone non solo lo spirito ma benanche la lettera.

Nell'autunno del 1892, alcuni « compagni » comparivano avanti la Corte d'Assisie di Versailles, accusati di un furto di dinamite che sarebbe avvenuto a *Soisy-sous-Etoilles;* fra essi un tal G. Etiévant. Questi aveva preparato una dichiarazione di principii anarchico-comunisti. Il presidente gli impedì di leggerla, e allora il monitore anarchico, la *Rèvolte*, ne intraprese la esatta pubblicazione. Le « dichiarazioni di Etièvant » fecero molta impressione nel mondo anarchico, e scrittori colti, come Octave Mirbeau, diedero ad esse tanta importanza da citarle accanto alle opere dei teorici come Bakunin, Krapotkin, l'« impareggiabile Proudhon » e l'« aristocratico Spencer » (!). Ecco l'argomentazione di Etiévant:

Nessuna idea è innata in noi: ogni idea è generata da un complesso di infinitamente varie e molteplici impressioni ricevute per mezzo dei sensi. Ogni azione individuale è il risultato di una o più idee. Perciò l'uomo non è responsabile. Perchè la responsabilità esistesse, bisognerebbe che dipendesse dalla volontà di determinare le sensazioni, da cui provengono le idee, che dànno luogo all'azione. A

contrario, poichè è la sensazione che determina la volontà, non esiste libero arbitrio, e quindi ingiusto è il premio come la pena, quale che sia il vantaggio o il danno recato.

Non si può giudicare nè gli uomini nè le azioni se manca un sufficiente criterio di giudizio. Questo criterio non esiste. In nessun caso si può trovarlo nelle leggi, dacchè *la vera giustizia è immutabile*, e invece le leggi mutano. Avviene delle leggi come di tutto il resto (!). Invero, se queste leggi sono buone, perchè si creano deputati e senatori incaricati di mutarle? E se sono cattive, perchè vi sono dei giudici per applicarle?

Dimostrata così la *libertà*, Etiévant passa alla *uguaglianza*.

Dallo zoofito fino all'uomo, ogni essere è munito di organi più o meno perfetti, destinati a servirlo. Ogni essere ha dunque, dalla palese volontà di madre natura, il *diritto* di servirsi dei proprî organi.

Dal fatto di avere le gambe, nasce in noi dunque un diritto su tutto lo spazio che possiamo percorrere: dall'aver dei polmoni, un diritto su tutta l'aria che possiamo respirare; dall'avere un cervello, un diritto su tutto ciò che pensiamo o che possiamo appropriarci del pensiero altrui; dall'avere le orecchie, un diritto su tutto ciò che possiamo udire; e abbiamo diritto a tutto questo perchè abbiamo un diritto alla vita e tutto ciò è ciò che forma la vita. Questi i veri diritti dell'uomo. Inutile decretarli, essi esistono come esiste il sole. Essi non sono scritti in nessuna costituzione, in nessuna legge, ma sono scritti a caratteri incancellabili nel gran libro della natura e sono imperscrittibili. Dal verme all'elefante, dal filo d'erba alla quercia, dall'atomo al firmamento, tutto li proclama.

Se queste non sono « idee metafisiche » della peggior specie, anzi una barbara caricatura del materialismo metafisico del secolo XVIII; se questa è « filosofia dell'evoluzione »; certo è che non ha niente di comune col pensiero scientifico contemporaneo.

Udiamo ora un'altra autorità, il Jean Grave, il

cui celebre libro, *La société mourante et l'anarchie*, fu, non è molto, condannato come pericoloso dai tribunali francesi, mentre non è che straordinariamente ridicolo.

Anarchia significa negazione dell'autorità. Orbene, l'autorità si giustifica colla necessità di difendere le istituzioni sociali, la famiglia, la religione, la proprietà ecc., ed essa ha creato una quantità di ordigni per assicurare il proprio potere. I principali sono la legge, l'amministrazione della giustizia, l'esercito, il potere legislativo e l'esecutivo, ecc. Cosicchè l'idea anarchica è nella necessità di rispondere a tutto, di attaccare tutti i pregiudizî sociali, di penetrare al fondo di tutte le cognizioni umane, se essa vuol dimostrare che i suoi principî corrispondono alla natura fisiologica e psicologica dell'uomo e all'osservanza delle leggi di natura, mentre la presente organizzazione contraddice alla logica ed alla ragione.... Per combattere l'autorità debbono dunque gli anarchici combattere tutte le istituzioni, delle quali il potere si atteggia a difensore e delle quali esso vuol provare la necessità per giustificare la sua propria esistenza (1).

Si vede qui quali furono le « evoluzioni » della « idea anarchica ». Questa idea « negava » l'autorità. Per difendersi, l'autorità invocò la famiglia, la religione, la proprietà! Allora l'« idea » si vide costretta ad attaccare coteste istituzioni, delle quali non pare si fosse prima accorta, e al tempo stesso, per avvalorare *i propri principi*, penetrò nel fondo delle umane cognizioni. (Non ogni male vien per nuocere!). Tutto ciò non è che opera del caso: è la conseguenza dell'inatteso dirizzone preso dalla discussione impegnatasi fra l'autorità e l'« idea » anarchica.

Si direbbe che, per quanto ricca di umane cognizioni, l'idea anarchica non è per niente comunista; essa tiene la sua scienza per sè e lascia i

(1) JEAN GRAVE, op. cit.; pag. 1-2.

miseri « compagni » nella ignoranza più completa. Krapotkin può cantare a distesa le lodi dei « pensatori anarchici », ma non gli riuscirà di dimostrare che il suo amico Grave sappia elevarsi di una linea al disopra della « più compassionevole metafisica ».

Rilegga Krapotkin gli opuscoli anarchici di Eliseo Rèclus — questo « grande teorico » al cospetto del Signore — e ci dica, colla mano sul cuore, se vi trova qualcos'altro all'infuori delle invocazioni alla *giustizia*, alla *libertà*, e agli altri « principî metafisici ».

Del resto lo stesso Krapotkin non si è affatto emancipato dalla « metafisica », com'egli suppone. Tutt'altro! Ecco, ad esempio, ciò ch'egli diceva il 12 ottobre 1879 all'assemblea generale della Federazione del Giura, a Chaux-des-Fonds:

> Un tempo, agli anarchici si contestava quasi il diritto di esistere. Il Consiglio generale dell'Internazionale ci trattava da faziosi, la stampa da sognatori, quasi tutto il mondo da pazzi. Questo tempo è passato. Il partito anarchico ha provato la sua *forza vitale;* esso ha vinto gli ostacoli d'ogni maniera che impedivano il suo sviluppo; esso è ormai *riconosciuto*. (*Da chi?* — G. P.). A questo scopo esso dovette anzitutto dare battaglia sul campo della *teoria*, colorire il suo ideale di società futura e provare che questo ideale è il migliore — più ancora, che questo ideale non è il prodotto di sogni da gabinetto, ma che esso scaturisce direttamente dalle aspirazioni popolari e corrisponde al progresso storico della civiltà e delle idee. Questo lavoro fu fatto, ecc....

Questo inseguire il *migliore ideale di società futura* non è esso, letteralmente, la ripetizione dell'ideazione utopistica? Ben tenta Krapotkin di « provare » che questo ideale non è il prodotto di sogni da gabinetto, che esso scaturisce dalle aspirazioni popolari e corrisponde al progresso storico della civiltà e delle idee; ma quale utopista non ha tentato altrettanto? Tutto dipende dal *valore* di questa pro-

va, e su questo punto il nostro valentuomo è assai meno ferrato dei grandi utopisti che egli tratta da metafisici, senza aver tampoco il sospetto di ciò che sia il metodo scientifico moderno.

Ma prima di cercare il valore di cotesta prova, impariamo a conoscere più davvicino l'ideale in se stesso. Come si raffigura Krapotkin la società anarchica?

I rivoluzionarî politici, occupati esclusivamente a riorganizzare la macchina governativa, i « giacobini » insomma (Krapotkin odia i giacobini più che non li odiasse la nostra graziosa imperatrice Caterina II), lasciano morire di fame il popolo. Gli anarchici agiranno altrimenti. Essi distruggeranno lo Stato e spingeranno il popolo alla *spropriazione dei ricchi*. Fatto questo, si erigerà un *inventario* di tutta la ricchezza e si organizzerà la *distribuzione*

Tutto avverrà ad opera del popolo stesso. Lasciate al popolo libere le mani, in otto giorni la produzione e la distribuzione delle sussistenze procederanno con regolarità meravigliosa. Per dubitarne, bisogna non aver mai veduto al lavoro il popolo lavoratore, bisogna aver tenuto il naso, per tutta la vita, sepolto negli scartafacci. Parlate della capacità organizzatrice del popolo, di questo gran misconosciuto, a coloro che lo videro in Parigi ai giorni delle barricate (*questo non è il caso di Krapotkin.* — G. P.), o da ultimo a Londra, in occasione del grande sciopero, che doveva nutrire mezzo milione di affamati, ed essi vi diranno quanto egli se ne intenda meglio dei signori funzionarî (1).

Il criterio col quale si organizzerà il consumo generale delle sussistenze sarà molto giusto e punto giacobino.

Ve n'è uno solo che corrisponde al senso della giustizia e che è veramente pratico.... Facoltà di prendere a pia-

(1) *La conquête du pain*, Paris, 1892, pag. 77-78.

cere (letteralmente: nel mucchio) di tutto ciò che si possiede ad esuberanza, e ripartizione ragionevole di ciò che esige una distribuzione moderata. Dei 350 milioni di abitanti dell'Europa, 200 milioni seguono ancora questo naturalissimo metodo.

Il che dimostra, fra l'altro, che l'ideale anarchico scaturisce dalle « aspirazioni popolari ». Lo stesso dee dirsi delle *abitazioni* e delle *vesti*. Tutto sarà organizzato secondo la medesima regola.

Vi sarà un po' di sconquasso, questo è certo. Ma questo sconquasso non sarà in pura perdita e può essere ridotto al minimo. E si riescirà a produrre la minor possibile quantità di molestie a ciascuno — non ci stancheremo mai di ripeterlo — affidandosi all'opera degli interessati, anzichè a quella degli Uffici (1).

Per tal modo, fin dai primi giorni della rivoluzione, avremo un'*organizzazione;* i capricci degli « individui » sovrani saranno contenuti in limiti ragionevoli dai bisogni della società, dalla logica della situazione. E nondimeno, ci si troverà in piena ed intera anarchia, e sarà sana e salva la libertà individuale. Ciò appare incredibile, eppure è vero: vi è anarchia e vi è organizzazione; ciascuno è vincolato a certe norme, eppure ciascuno fa ciò che vuole. Non afferrate? La cosa è semplicissima. Coteste organizzazione non sarà l'opera dei rivoluzionari « autoritari »; coteste prescrizioni impegnative e tuttavia anarchiche saranno state proclamate dal popolo, questo grande misconosciuto, e il popolo è assai savio: ben lo sa chi lo ha visto in quei giorni delle barricate, che Krapotkin non ebbe occasione di vedere (2).

---

(1) *La conquête du pain,* pag. 111.

(2) Il traduttore dal russo di questi adticoli trova qui da osservare che anche l'esempio dello sciopero dei *docks*, invocato da Krapotkin, non suffraga punto la sua tesi. Si era infatti costituito un *Comitato,* composto di rappresentanti delle

Ma e se il gran misconosciuto commettesse la balordaggine di creare quegli « Uffici » che tanto abborre Krapotkin? Se esso, come aveva fatto nel 1871, si desse un « governo » rivoluzionario? In questo caso noi diremo che esso è in errore, tenteremo di ridurlo a miglior consiglio e, se necessario, getteremo qualche bomba sotto i seggioloni dei funzionari. Ecciteremo il popolo a organizzarsi da sè e distruggeremo tutti gli organi che esso avrà costrutti.

Così si realizza — nella fantasia — l'ideale pensato dagli anarchici. In nome della libertà degli individui si seppellisce ogni azione degli individui e dell'intero partito rivoluzionario nell'azione del « popolo », si sommergono gl'*individui* nella *massa*. Tostochè si è presa l'abitudine a questo procedimento logico, non c'è più difficoltà che sgomenti e si può vantarsi di non essere punto nè « autoritarî » nè « utopisti ». Che v'è egli di più facile e di più piacevole?

Ma, per poter consumare, bisogna produrre. Krapotkin lo sa così bene che ne toglie occasione per dare una famosa lezione all'« autoritario » Marx.

Il male dell'organamento presente non istà già nell'approvazione del « plus-valore » da parte dei capitalisti, come pretendono Rodbertus e Marx, i quali ristringono

---

società operaie e sostenuto da socialisti di Stato (Champion) e da socialisti democratici (J. Burns, T. Mann, El. Marx-Aveling, ecc.), il quale aveva stipulato un contratto coi negozianti di provvigioni, e distribuiva agli scioperanti dei gettoni coi quali essi acquistavano dai negozianti determinate quantità di derrate. I *negozianti* erano pagati col *denaro*, raccolto con *collette*, cui avevano largamente contribuito il pubblico *borghese* e le gazzette *borghesi*. Solo l'*esercito della salute*, corporazione organizzata assai burocraticamente e centralisticamente, e qualche altra società filantropica fecero distribuzioni in natura agli scioperanti. Tutto ciò ha ben poco da vedere coll'organizzazione del servizio delle sussistenze dopo la rivoluzione. A Londra le sussistenze esistevano e non si trattava che di comperarle e ripartirle; non era il popolo, cioè gli scioperanti, che vi pensava, ma erano altri che pensavano per lui.

in tal modo il concetto socialista e il complesso di idee relativo al dominio del capitale. Il plus-valore non è esso stesso che la conseguenza di cause più profonde. Il male sta in ciò, che vi è in generale « un plus-valore », invece di esservi semplicemente un soprappiù non consumato da ogni generazione; perocchè, finchè vi è un plus-valore, possono gli uomini, le donne, i fanciulli essere costretti colla fame a vendere la loro forza di lavoro per una parte minima di quello che essa produce e che, sopratutto, potrebbe produrre. (*Povero Marx, che non ebbe tampoco il sospetto di verità così profonde, sebbene esposte un po' confusamente dal nostro erudito principe!* — G. P.)... Invero, non basta dividere in parti eguali il guadagno prodotto da una data industria, se in pari tempo si possono sfruttare migliaia d'altri operai. Ciò che si deve ottenere è di *produrre col minor possibile dispendio di forza umana la maggior possibile somma dei prodotti necessarî al bene di tutti* (1).

Oh! ignoranti marxisti che noi siamo! Noi non abbiamo mai udito dire che una società socialista presuppone un organamento preordinato del processo della produzione sociale. Ma poichè è Krapotkin che questo ci rivela, così è ben ragionevole che ci indirizziamo a lui per conoscere quale sarà lo aspetto di un tale organamento. Anche in ciò egli ha cura di narrarci cose molto interessanti:

Figuriamoci una società che comprenda parecchi milioni di abitanti, occupati nell'agricoltura e in una grande varietà di industrie; per esempio Parigi col dipartimento di Seine-et-Oise. Supponiamo che, in tale società, tutti i fanciulli imparino a lavorare colle braccia come col cervello. Imaginiamo pure che tutti gli adulti, eccetto solo le donne occupate nell'allevamento dei bambini, si obblighino a lavorare, dai venti o ventuno fino ai quarantacinque o cinquant'anni, *cinque ore al giorno*, e si dedichino a piacer loro a qualunque dei rami di lavoro considerati come utili.

---

(1) Il corsivo è di Krapotkin.

Una tale società potrebbe garantire in compenso ai suoi membri una esistenza gradevole, vale a dire un benessere assai più vero di quello onde gode l'attuale borghesia. — E ogni lavoratore di questa società avrebbe inoltre almeno cinque altre ore a sua disposizione, per dedicarle alla scienza, all'arte e ad altri bisogni individuali che non cadono nella categoria dei bisogni necessarî, finchè, più tardi, elevatasi la produttività dell'uomo, verrà assegnato a quest'ultima categoria tutto ciò che oggi ancora è considerato come cosa di lusso e come cosa inaccessibile (1).

Nella società anarchista non vi sarà autorità di sorta, ma un *contratto* (ah! eccovi ancor qui, signor Proudhon; si vede che voi non siete ancora in ribasso!), in base al quale gli individui infinitamente liberi si « obbligheranno » a lavorare in questo o in quel « libero Comune ». Il contratto è la giustizia, la libertà, l'eguaglianza, è Proudhon, Krapotkin e tutti gli altri santi. Ma al tempo stesso non ci si permetta di pigliare questo contratto a gabbo! — Esso è qualcosa che non è così sprovvisto di mezzi di difesa, come ne ha l'aria. Infatti piace per caso al sottoscrittore del contratto liberamente stipulato di non adempiere l'obbligo suo? Allora, eccolo scacciato dal libero Comune e in pericolo di morire di fame, ciò che non è prospettiva eccessivamente allegra.

Io suppongo un gruppo di un determinato numero di volontari, riuniti per una data impresa, alla cui riescita tutti si adoprano a gara, eccettuato sol uno, il quale manca spesso al suo posto; si scioglierà il gruppo per cagion sua, o si nominerà un presidente per richiamare al dovere il negligente, oppure si ripartiranno i prodotti col sistema delle medaglie di presenza usato nelle Accademie? E' chiaro che non si farà nè una cosa nè l'altra, ma un

(1) *La conquête due pain*, pag. 128-129.

bel giorno, al camerata che minaccia di mandar a male l'impresa, si dirà: Amico caro, noi lavoreremmo volontieri con te, ma poichè tu manchi spesso al tuo posto, o fai il tuo lavoro alla peggio, ci dobbiamo separare. Cercati altri compagni, che si adattino alla tua trascuratezza (1). Ciò è davvero un po' forte, ma notate come le apparenze sono salvate, e come si rimane anarchici... a parole. In verità, noi non ci meraviglieremo se si troverà, nella società anarchico comunista, chi verrà ghigliottinato a titolo di semplice persuasione o almeno in forza di contratto liberamente stipulato!

Del resto questo mezzo così anarchico di ridurre alla ragione i « liberi individui » poltroni, è del tutto « naturale », e « viene anche oggi adoperato in tutte le industrie, in concorso con tutti i possibili sistemi di multe, ritenute sul salario, sorveglianza, ecc.: il lavoratore deve a date ore andare all'officina, ma se egli fa male il suo lavoro, se per negligenza o altri difetti incomoda i compagni, se provoca alterchi, allora è finita; egli è costretto ad abbandonare l'officina. » (2). Si vede qui come l'« ideale anarchico » concorda completamente colle « tendenze » della società... capitalista.

Ma così estreme misure saranno rarissime. Liberati dal giogo dello Stato e dello sfruttamento capitalistico, gli individui sentiranno in se stessi liberamente l'impulso di soddisfare i bisogni del gran tutto, della società. Tutto si farà mercè il « libero accordo ».

Or dunque, cittadine e cittadini, preconizzi chi vuole le caserme industriali e il convento del comunismo autoritario; noi dichiariamo che la *tendenza* della società muove in direzione opposta. Noi vediamo milioni e mi-

(1) *La conquête du pain*, pag. 202.
(2) *Ibidem*, pag. 202.

lioni di gruppi liberamente costituirsi per soddisfare a tutti i diversi bisogni umani, gruppi gli uni riuniti per quartieri, per strade, per case, gli altri stendentisi la mano al disopra delle mura delle città, al disopra delle frontiere e degli oceani (!). Tutti riuniti dalla loro qualità di esseri umani, che cercano la libertà, e che, finito il lavoro produttivo, si trovano insieme sia per consumare, sia per produrre articoli di lusso o per dare un nuovo indirizzo alla scienza. Questa è la tendenza del secolo XIX, e noi le obbediamo; noi non desideriamo altro che di poterla svolgere liberamente senza pastoie governative. Libertà all'individuo! — Ponete — scriveva Fourier — dei ciotoli in una scatola e scuotetela: essi si adageranno da sè e comporranno un mosaico quale invano cerchereste di ottenere ordinandoli di vostra mano (1).

Disse un uomo di spirito che il catechismo anarchista può ridursi a due articoli di una fantastica legge:

1.° Nulla sarà.

2.° Nessuno è incaricato dell'esecuzione dell'articolo precedente.

Ciò non è esatto. Gli anarchici dicono:

1.° Tutto sarà.

2.° Niuno è incaricato di darsi pensiero di quel che sarà o potrà essere.

E' questo un seducente ideale che pur troppo non è probabile si muti in realtà.

Che cos'è questo « libero accordo » che, secondo Krapotkin, esiste già nella società capitalista? Egli vi porta a conforto due specie di esempî: *a*) relativi alla produzione e alla circolazione delle merci; *b*) relativi alle varie riunioni di dilettanti, come scienziati, filantropi, ecc.

Pigliamo tutte le grandi intraprese, il canale di Suez, la navigazione transatlantica, il telegrafo che congiunge le due Americhe. Pigliamo insomma questa organizzazione

(1) *L'anarchie dans l'évolution socialiste;* conférence faite à la salle Lévis; Paris, pag. 20-21.

del commercio, per la quale siamo sicuri, levandoci il mattino, di trovare dal prestinaio il pane, dal beccaio la carne e via via, nelle botteghe, tutto ciò che ci abbisogna. E' questa opera dello Stato? Certo, oggi noi paghiamo gli intermediarî orribilmente caro. Una ragione di più per sopprimerli; ma non perciò è da pensare di affidare al governo l'incarico di provvedere al nostro vitto e al nostro vestito (1).

Degno di nota. Noi cominciammo dal beffare Marx, che non aveva pensato se non a sopprimere il « plus-valore » e non aveva alcuna idea sul modo di organizzare la produzione; ed eccoci, alla fine, a chiedere l'abolizione del profitto degli « intermediarî », mentre, quanto alla produzione, predichiamo il borghese « *lasciar fare, lasciar passare* ». Non avrebbe torto Marx di esclamare: « ride bene chi ride l'ultimo ».

Tutti sappiamo in che si risolve il « libero accordo degli imprenditori, e possiamo solo ammirare la « assoluta » ingenuità d'un uomo che ravvisa in esso l'araldo del comunismo. Invero, questo anarchico « accordo » è appunto ciò che si deve toglier di mezzo per far sì che i produttori cessino di essere gli schiavi dei loro proprî prodotti (2).

Quanto alle veramente libere società di scienziati, artisti, filantropi, ecc., Krapotkin stesso deve sapere quanto valga questo esempio. Essi sono « *riuniti dalla loro qualità di essere umani che cercano la libertà dopo avere prestato il loro lavoro come produttori* ». Benchè ciò non risponda del tutto al vero — poichè per lo più in tali società non vi è neppure un produttore — ciò è ogni modo proverebbe solo, che soltanto allora si può esser liberi quando si son regolati i conti colla produzione. Per-

(1) Krapotkin parla del Canale di Suez — e perchè non del Panama?

(2) *La conquête du pain*, pag. 19.

ciò la famosa « tendenza del secolo XIX » non ci dice un bel nulla sulla questione in disputa, come cioè la illimitata libertà dell'individuo possa conciliarsi coi bisogni economici della società comunista. E poichè questa « tendenza » è in fondo tutto l'apparato scientifico del nostro « pensatore anarchista », eccoci costretti a conchiuderne che il suo appello alla scienza non è che una frase, e che, malgrado il suo disprezzo degli utopisti, non è egli stesso che uno dei meno ingegnosi utopisti, un volgare cacciatore del « migliore ideale ».

Il « *libero accordo* » produce meraviglia, se non nella società anarchica, che sgraziatamente non esiste ancora, almeno nella argomentazione anarchica.

> Tolta di mezzo la società presente, gli individui non avendo più bisogno di accumulare tesori pel domani — ciò che d'altronde è reso loro impossibile dall'abolizione di ogni denaro o altro segno rappresentativo del valore — essendo ad essi garantito, nella nuova società, il soddisfacimento di tutti i bisogni, lo stimolo degli individui non essendo più che l'ideale di mirar sempre al meglio, e le relazioni d'individui o di gruppi non basando più su quegli scambi in cui ogni contraente non cerca che di rovinare l'altro contraente (il *che è il « libero accordo » borghese di cui parla Krapotkin;* — G. P.); i rapporti non avranno più per oggetto che dei mutui servigi, nei quali l'interesse particolare non ha più nulla che fare; l'accordo sarà reso facile, le cause di discordia saranno sparite (1).

Domanda: Come soddisferà la società nuova ai bisogni dei suoi membri? In qual modo fornirà loro la sicurezza del domani?

Risposta: Col libero accordo.

Domanda: Sarà possibile la produzione, se essa baserà solo sul libero accordo degli individui?

---

(1) JEAN GRAVE: *La société au lendemain de la révolution;* publication de la *Révolte*, Paris, 1889, pag. 61-62.

Risposta: Certamente! E per convincersene basta presupporre che il domani è assicurato, che tutti i bisogni sono soddisfatti, e che, in una parola, mercè il libero accordo, la produzione va a gonfie vele.

Che meravigliosi logici questi anarchici, e che bello ideale questo loro che ha per base un presupposto illogico! Perocchè l'*unico fondamento dell'« ideale » dei comunisti anarchici è questa petizione di principio, questa « presupposizione » di ciò che appunto si tratta di dimostrare*. Il compagno Grave, il « profondo pensatore », è particolarmente ricco in presupposizioni. Tostochè gli si presenta una difficoltà, egli la « presuppone » risolta, e così tutto va pel meglio nel migliore degli ideali.

Il « profondo » Grave non è più circospetto del « dotto » Krapotkin. Anche a lui riesce a meraviglia di spingere l'« ideale » fino all'« assoluto » controsenso. Egli chiede che avverrà, quando, nella società dell'« indomani della rivoluzione », si trovasse un babbo che rifiutasse ogni educazione a suo figlio. Il babbo è un individuo con diritti illimitati. Egli segue la regola anarchica: *fa ciò che vuoi*. Non si ha dunque alcun diritto di ridurlo alla ragione. D'altro canto, anche il ragazzo può fare quel che vuole ed egli vuole imparare. Come trarsi dal conflitto, come sciogliere la difficoltà senza offendere le sacre leggi dell'anarchia? Con una semplice « presupposizione ».

« I rapporti (*fra i cittadini*: — G. P.), essendo molto più estesi e improntati a fratellanza che non nella società attuale, fondata sull'antagonismo degli interessi, ne segue che il fanciullo, in virtù di ciò che vedrà passare sotto i suoi occhi, di ciò che udirà quotidianamente, sfuggirà all'influenza dei genitori e troverà tutte le agevolezze necessarie per procurarsi le nozioni rifiutategli da essi; più ancora, se, trovandosi troppo infelice sotto il dominio che essi vorrebbero imporgli, egli li abbandonasse per mettersi

sotto la protezione degli individui coi quali meglio simpatizzasse, i genitori non potrebbero mettergli i gendarmi alle calcagna per ricondurre sotto la loro potestà lo schiavo che la legge attuale loro accorda (1).

Ah! no, non è il figliuolo che sfugge ai suoi genitori, è l'utopista che cerca di salvarsi dalle insuperabili difficoltà della logica. E tuttavia, cotesto suo giudizio di Salomone parve così profondo ai compagni, che venne testualmente riprodotto da Emilio Darnaud nella sua *Société future*, un libro che ha per missione speciale di popolarizzare le dotte piacevolezze di Grave.

L'anarchia, il sistema del socialismo senza governo, ha una doppia origine. Esso è un prodotto dei due grandi movimenti del pensiero, nel campo economico e politico, che caratterizzano il nostro secolo e specialmente questo secondo cinquantennio. D'accordo con tutti i socialisti, gli anarchici sostengono che la proprietà privata del suolo, del capitale e delle macchine, troppo a lunga durata, è condannata a sparire, e che tutti i mezzi di produzione devono diventare proprietà comune della società ed essere adoperati in comune dai produttori della ricchezza sociale. E d'accordo coi più avanzati rappresentanti del radicalismo politico, sostengono inoltre che l'ideale dell'organamento politico della società risiede in una situazione di cose, nella quale le funzioni del Governo siano ridotte al minimo e all'individuo sia restituita la sua piena libertà di iniziativa e di azione, per soddisfare, mercè gruppi ed unioni liberamente costituite, a tutta la infinita varietà dei bisogni umani.

Quanto al socialismo, la più parte degli anarchici arriva alla sua ultima conclusione, cioè alla completa negazione del salariato ed al comunismo. E quanto all'argomento politico, essi arrivano a dare un ulteriore sviluppo alla parte già menzionata del programma radicale, alla conclusione che la mèta ultima della società consiste nel ridurre al nulla la funzione del governo — cioè a una società senza, governo, all'*an-archia*.

Gli anarchici sostengono inoltre che, questo essendo

(1) *La société au lendemain, etc.*, pag. 99.

l'ideale dell'organizzazione sociale e politica, esso non deve rimettersi ai secoli futuri, ma, che invece saranno vitali e provvidenziali per l'umanità solo quelle modificazioni dell'organamento sociale, che concordino col doppio ideale detto più sopra e che ci avvicinino ad esso (1) .

Krapotkin ci svela qui, con mirabile chiarezza, l'*origine* e la *natura* del suo « ideale ». Questo ideale, come quello di Bakunin, è veramente « doppio », esso fu veramente generato dal connubio del radicalismo, o meglio ancora del *manchesterrianismo* borghese, col comunismo, così come Gesù fu generato dal connubio dello Spirito Santo colla vergine Maria. Le due nature dell'ideale anarchico sono, appunto perciò, così difficili da conciliare come le due nature del divin figliuolo. Ma l'una di queste nature combatte apertamente ed esclude l'altra.

Gli anarchici « vogliono » cominciare dal realizzare immediatamente ciò che Krapotkin chiama « la meta ultima della società » (*the ultimate aim of society*), cioè la distruzione dello *Stato*. Il loro punto di partenza è sempre la illimitata *libertà* dell'individuo. Il *manchesterrianiesmo* innanzi tutto — il comunismo viene subito dopo (2). Ma, per tranquillizzarci sul probabile destino di questa seconda natura del loro ideale, gli anarchici cantano senza posa le lodi della saggezza, della bontà e della prudenza dell' « avvenire ». Esso sarà così perfetto, che saprà senza dubbio organizzare la produzione comunista. Esso sarà così perfetto, che ci si domanda, ammirandolo: perchè mai dunque non si potrebbe anche affidargli..... uno zinzino di « *autorità* »?

---

(1) *Anarchist Communism*, pag. 3.

(2) « L'anarchia è il funzionamento armonico di tutte le autonomie, risolventesi nella eguaglianza totale delle condizioni umane ». (*L'anarchia nella scienza e nell'evoluzione;* traduzione dallo spagnolo. — PRATO, 1892, pag. 26).

IV.

TATTICA E MORALE ANARCHISTA.

Gli anarchici sono utopisti. Il loro punto di veduta nulla ha di comune con quello del socialismo scientifico moderno.

Ma vi è utopia e utopia. I grandi utopisti della prima metà del nostro secolo erano uomini geniali; la scienza sociale del loro tempo stava ancora su basi utopistiche, ed essi la spinsero avanti. Gli utopisti dei dì nostri, gli anarchici, sono dei « distillatori di quintessenze », che altro non sanno, nel migliore dei casi, se non tirare qualche magra conseguenza da taluni principî mummificati. Essi nulla hanno che fare colla scienza sociale, la quale, nel suo progresso, li ha lasciati addietro di mezzo secolo. Ai loro « profondi pensatori », ai loro « sublimi teorici » non è mai riescito di annodare i due capi del loro ragionamento. Essi sono gli *utopisti della decadenza*, afflitti da una insanabile anemia intellettuale. I grandi utopisti molto fecero per lo sviluppo del movimento operaio. Gli utopisti dei dì nostri non fanno invece che incepparne il progresso. E ciò che più nuoce al proletariato è ciò che essi chiamano la loro « tattica ».

Sappiamo già che Bakunin interpretava gli Statuti dell'Internazionale nel senso che la classe lavo-

ratrice deve rinunciare ad ogni attività *politica* e concentrare le sue forze sul terreno della lotta *economica immediata* per l'elevamento dei salarî, la limitazione della giornata di lavoro, ecc. Bakunin ben sentiva che simile tattica era poco rivoluzionaria. Tentò di integrarla con l'azione della sua *Alliance*, e predicò la teoria delle « scaramuccie » (1). Ma quanto più si svolge nel proletariato la coscienza di classe, tanto più si volge esso all'azione politica e abbandona le scaramuccie, così frequenti nel periodo della sua infanzia. Così è assai più difficile spingere a una « scaramuccia » i lavoratori dell'Europa occidentale, già elevatisi a un certo livello di sviluppo politico, che non, per esempio, gli ignoranti e creduli contadini russi. Ora, dacchè il proletariato non sembrava pigliar gusto alla tattica della scaramuccia, i « compagni » si videro costretti a sostituirvi l'*azione individuale*. Fu principalmente dopo il tentativo insurrezionale di Benevento, del 1877, che i bakunisti cominciarono a magnificare la propaganda del fatto: ora, se diamo uno sguardo al periodo di tempo seguito al moto di Benevento, troviamo che tale propaganda ha preso questa piega speciale: pochissime scaramuccie, e di ben poca importanza; frequenti invece gli attentati personali contro gli edifici pubblici, contro le persone e persino contro la proprietà « individualmente ereditaria ». Nè poteva accadere diversamente.

« Abbiamo visto — diceva Luisa Michel a un corrispondente del *Matin* che la intervistò in occasione dell'attentato di Vaillant — numerose sommos-

---

(1) Nei loro sogni di scaramuccie ed anche di rivoluzioni gli anarchici vanno in estasi all'idea di incendiare i titoli di proprietà e tutte le carte ufficiali. E' specialmente Krapotkin che annette una enorme importanza a questi « autodafè ». Lo si direbbe un ribelle della burocrazia.

se popolari, dirette ad ottenere riforme urgenti. Quale ne fu il risultato? Si è fucilato il popolo. Or bene, noi oggi troviamo che il popolo ha perduto sangue abbastanza: val meglio che degli uomini di cuore si sacrifichino, compiendo atti violenti a loro proprio rischio per terrorizzare il Governo e la borghesia. » (1)

Ciò è precisamente quel che noi dicevamo testè, salvo una piccola aggiunta. Luisa Michel dimenticò di soggiungere che un tempo le scaramuccie, che traggono seco i salassi del popolo, figuravano in testa del programma degli anarchici, sinchè questi ebbero a persuadersi, non già che queste rivolte parziali non giovano in nulla alla causa dei lavoratori, ma che, nel più dei casi, i lavoratori non ne vogliono sapere.

L'errore ha la sua logica al pari della verità. Quando si rifiuta l'azione politica della classe lavoratrice, se non si vuol servire alla politica borghese, si è ridotti per forza ad accettare la tattica degli Henry e dei Vaillant.

Disprezza la ragione e la scienza,
questa suprema forza dell'uomo,
nelle illusioni e negli incantesimi
lásciati dominare dallo spirito della menzogna:
ed ecco che io ti ho in mio potere....

Illusioni e incantesimi nell'argomentazione anarchista contro l'azione politica, sono innumerevoli. L'abilità prestidigitatoria qui diventa addirittura stregoneria. Così Krapotkin si serve contro i socialisti delle loro proprie armi, del concetto materialistico della storia. Egli asseverа:

A ogni nuova fase economica corrisponde una nuova

(1) Dal *Peuple* di Lyon, 20 dicembre 1893.

fase politica. La monarchia assoluta, cioè il dominio della Corte, corrisponde alla servitù (1); il governo rappresentativo al dominio del capitale. Tuttavia entrambi sono sistemi di dominio di classe. Ma in una società in cui sia sparita la distinzione di capitalisti e lavoratori, non v'è più alcun bisogno di un simile governo; esso diventerà un anacronismo, un peso superfluo (2).

Se i socialisti gli dicessero che essi sanno ciò almeno al pari di lui, Krapotkin risponderebbe che ciò è ben possibile, ma che essi allora non vogliono trarre da queste « premesse » alcuna logica « conclusione ». Egli, Krapotkin, è un buon logico. Dacchè — egli argomenta — la costituzione politica di ogni paese è determinata dalla sua struttura economica, l'azione politica dei socialisti è un assoluto nonsenso.

Voler giungere al socialismo od anche (?) alla rivoluzione agraria per mezzo di una rivoluzione politica è pura utopia, perchè la storia dimostra che dappertutto le trasformazioni politiche derivano dalle grandi rivoluzioni economiche, e non viceversa (3).

Vi fu egli mai al mondo un geometra che abbia dato una dimostrazione più inoppugnabile di questa?

Fondandosi su questo incrollabile principio, Krapotkin consiglia ai rivoluzionari russi di *rinunciare alla loro lotta politica contro lo czarismo*. Essi debbono invece mirare a uno scopo *immediatamente economico*.

La emancipazione dei contadini russi dal giogo della servitù, che anoor oggi li aggrava, è così il primo còm-

---

(1) Il che è completamente falso — osserva qui, tra parentesi, il traduttore tedesco.

(2) *The Anarchist Communism*, pag. 8.

(3) Prefazione di Krapotkin alla edizione russa dell'opscolo di Bakunin: *La Comune di Parigi e l'idea dello Stato;* Ginevra, 1892, pag. 5.

pito del rivoluzionario russo. Lavorando su questo terreno egli lavora direttamente e immediatamente pel bene del popolo... e, fra l'altro, prepara l'indebolimento della potenza accentrata dello Stato e la limitazione di questo (1).

Così l'emancipazione dei contadini preparerà l'indebolimento dello czarismo russo. Ma come emancipare i contadini prima che lo czarismo sia caduto? Profondo mistero! Questa emancipazione è un vero giuoco di prestigio. Davvero aveva ragione i vecchio Liscow quando scriveva: « è assai più facile e naturale scrivere colle dita che non colla testa ».

Checchè ne sia, tutta la politica della classe lavoratrice deve chiudersi in queste poche parole: *abbasso la politica! viva la lotta immediatamente economica!* Questo è bakunismo, ma bakunismo perfezionato. Bakunin stesso spingeva i lavoratori a lottare per l'abbreviamento della giornata di lavoro e per l'elevamento delle mercedi. I comunisti anarchici di oggidì cercano di « render chiaro ai lavoratori che essi non hanno nulla da guadagnare a questi trastulli e che la società non può riformarsi che col distruggere le istituzioni che la reggono » (2). L'elevamento delle mercedi è inutile.

Non abbiamo lì l'America del Nord e del Sud per provarci che, dovunque riescì all'operaio di ricevere salarî più alti, ivi aumentarono di prezzo in proporzione gli oggetti di consumo, e che, se egli riesce a guadagnare 20 franchi al giorno, gliene occorrono 25 per vivere come deve vivere un operaio in buona posizione, cosicchè, alla fine, egli si trovò sempre al disotto della media? (3).

La diminuzione dell'orario di lavoro è per lo meno

---

(1) Prefazione di Krapotkin alla edizione russa dell'opuscolo di Bakunin: *La Comune di Parigi e l'idea dello Stato;* Ginevra, 1892, pag. 5.

(2) G. GRAVE: *La Société mourante et l'Anarchie,* pag. 253.

(3) *Ibidem,* pag. 249.

inutile, perchè il capitale si rifarà colla « identificazione sistematica del lavoro » mercè macchine perfezionate. Lo stesso Marx lo ha dimostrato nel modo il più chiaro possibile (1).

Sappiamo, grazie a Krapotkin, che l'idea anarchista ha una doppia origine. Una doppia origine hanno del pari tutte le « dimostrazioni » degli anarchici. Da una parte, sono tolte ai volgari manuali di economia politica, compilati dai più volgari economisti borghesi. Ne è un esempio la dissertazione di Grave sulle mercedi, che Bastiat avrebbe applaudita con entusiasmo. Dall'altra parte, quando i compagni si ricordano un tantino dell'origine « comunistica » del loro ideale, essi si volgono a Marx e lo citano senza averlo compreso. Già Bakunin si era rivelato « adulterato » dal marxismo. I moderni anarchici, a cominciare da Krapotkin, lo sono anche di più (2). Tutto ciò sarebbe ridicolo, se non fosse troppo triste, come dice il poeta russo Lermontoff. Nella realtà, è triste. Ogniqualvolta il proletariato fa uno sforzo per migliorare in qualche modo le sue condizioni economiche, ecco sbucare da ogni parte « uomini di cuore », che pretendono di amarlo tenerissimamente e che, fondandosi sui loro zoppi sillogismi, tentano di sviarlo dal suo movimento e fanno tutto il possibile per persuaderlo che tale movimento è inutile. Lo vedemmo, ad esempio, in occasione delle *otto ore*, che gli anarchici combatterono, ovun-

---

(1) G. GRAVE: *La Société mourante et l'Anarchie*, pagine 250-251.

(2) L'ignoranza di Grave, il « profondo pensatore », è in generale assai ragguardevole, ma essa supera ogni limite del possibile in materia di economia politica: qui essa non è uguagliata che da quella del dotto geologo Krapotkin, il quale, tosto che si avvicina ad una questione economica, dice le cose più mostruose. Ci duole che lo spazio non ci consenta di dilettare i nostri lettori collo spettacolo della economia politica anarchista. Essi debbono contentarsi di ciò che Krapotkin insegna loro su Marx e sul plus-valore.

que poterono, con uno zelo degno di miglior sorte. Se il proletariato non se ne cura e tira avanti ad inseguire il suo scopo « immediatamente economico » — come ne ha la felice abitudine — gli stessi « uomini di cuore » ricompaiono muniti di bombe e porgono al governo la desiderata e ricercata occasione di piombargli addosso. Lo vedemmo a Parigi il 1° Maggio 1890: lo vediamo spesso in occasione di scioperi. Ottima gente, questi « uomini di cuore »!

Un anarchico non vuole *parlamentarismo* perchè questo non fa che « addormentare » il proletariato; non vuole *riforme*, perchè le riforme significano compromessi colle classi possidenti. Egli vuole la *rivoluzione*, la *semplice* ed *intera* rivoluzione, *immediata* e *immediatamente economica*. Per riescirvi si munisce di un vaso ripieno di sostanze esplosive e lo lancia sul pubblico, in un caffè o in un teatro. Egli pretende che questo sia un pezzetto di rivoluzione, e noi, ahimè!, non sappiamo vedervi che un « immediato » delirio furioso.

Non occorre dire che i governi borghesi, per quanto reagiscano severamente contro gli autori degli attentati, non possono che compiacersi di una simile tattica. « La società è in pericolo. » « *Caveant consules!* » E i consoli poliziotti si mettono all'opera. profittando degli applausi che l'opinione pubblica prodiga a tutti i provvedimenti più reazionarî escogitati per salvare la società.

I terroristici salvatori della società vestiti in uniforme, per conservare il loro prestigio agli occhi dei buoni borghesi, devono comparire circondati da una sacra aureola di messia dell'ordine, e a cinger loro quest'aureola contribuiscono gli sbarazzini attentati dei terroristi in cenci. Così questi buoni diavoli, gonfi delle loro vacue fantasticherie, non sospettano neppure di non essere altro che dei fantocci meccanici, i cui fili sono tirati da ben più abili terroristi nascosti fra le quinte dal potere; non si accorgono che la paura e l'orrore ch'essi spargono non

servono ad altro che ad offuscare quel po' di senno ai suddetti buoni borghesi, perchè applaudano ai macelli che spianano la via alla reazione (1).

Già Napoleone III usava di tempo in tempo allestirsi un attentato per salvare una volta di più la società minacciata dai nemici dell'ordine. Le candide confessioni del punto candido Andrieux (2), l'arrabattarsi degli agenti provocatori austriaci e tedeschi, le recenti rivelazioni sull'attentato al Parlamento di Madrid, ecc., dimostrano a luce meridiana quale enorme profitto tirino gli attuali governi dalla tattica dei « compagni » e come *il còmpito dei terroristi in uniforme sarebbe ben più difficile se gli anarchici non mettessero tanto zelo ad agevolarlo.*

Così anche la stampa conservatrice e reazionaria non dissimula una tal quale simpatia per gli anarchici, e deplora amaramente che i socialisti coscienti non vogliano aver nulla da spartire con essi. « Li hanno cacciati fuori come tanti cani », gemeva il *Figaro* di Parigi quando il Congresso di Zurigo li mise alla porta (3).

---

(1) *Vorwärts*, 23 gennaio 1894.

(2) I « compagni » cercavano qualcuno che depositasse la cauzione, ma l'infame capitale non parea punto disposto a compiacerli. Io presi a parte l'infame capitale e riuscii a persuaderlo ch'era *nel suo interesse* favorire la pubblicazione di un giornale anarchico... Non si creda che io offrissi con brutale schiettezza agli anarchici la mano soccorrevole della Prefettura di polizia. Incaricai un borghese ben vestito di andare in traccia d'uno dei più intelligenti e attivi di essi. Egli spiegò loro come avesse accumulato col commercio delle droghe un discreto patrimonio e come ora desiderasse di consacrare una parte del suo reddito alla propaganda socialista. Questo borghese, che in sostanza chiedeva di essere divorato, non ispirò al « compagno » la più piccola diffidenza. Pel suo mezzo depositai al demanio la somma richiesta per cauzione e così il giornale *La Révolution sociale* annunciò la sua apparizione. Era questo un giornale settimanale; la mia munificenza di droghiere non si spingeva sino a far le spese ad un giornale quotidiano ». (*Souvenir d'un préfet de police*: Jules Rouff e C., éditeurs; Parigi, 1885; I, pag. 337 e seguenti).

(3) Fra parentesi: gli anarchici pretendono l'accesso ai Con-

L'anarchico è un uomo che — quando è in buona fede — si trova costretto a riescire sempre ad uno scopo opposto a quello a cui mira.

« Mandare dei lavoratori in Parlamento — diceva Bordal al Tribunale di Lyon nel 1883 — gli è come se una madre conducesse sua figlia in un postribolo. » E' dunque anche *in nome della morale* che gli anarchici rinutano l'azione politica. Or bene, a che riescono poi con cotesta loro paura della corruzione parlamentare? All'apologia del furto (« armatevi di quattrini », raccomandava Most nella *Freiheit*), alle prodezze dei Duval e dei Ravachol, che in nome della « causa » non rifuggono dai delitti più comuni e più ripugnanti. Herzen, il noto scrittore russo, racconta, in qualche pagina de' suoi scritti, di una piccola città italiana nella quale non gli riescì d'imbattersi se non in preti e in banditi, ma ciò che più lo sconcertò fu l'impossibilità di distinguere quali fossero i banditi e quali i preti E' questa suppergiù la condizione, oggi, degli uomini imparziali di fronte agli anarchici: come indovinare dove cessa il « compagno » e comincia il bandito? Gli stessi anarchici non sempre vi riescono, come lo provano le controversie suscitate nei loro circoli dal caso di Ravachol. I migliori fra essi, quelli la cui rispettabilità è assolutamente fuori discussione, non hanno essi stessi una opinione ferma e costante intorno alla *propaganda del fatto*.

Eliseo Reclus, ad esempio, scriveva:

---

gressi socialisti in nome della libertà del popolo. Or ecco qui l'opinione del monitore anarchico francese intorno ai Congressi:

« Gli anarchici devono esser lieti che alcuni di loro poterono presenziare il Congresso di Troyes. Altrettanto sarebbe stupido e senza scopo nè significato un Congresso anarchista, quanto invece è logico profittare dei Congressi socialisti per svolgervi le nostre idee ». (La *Révolte*, 6-12 gennaio 1889).

Non abbiamo dunque noi il diritto — giust'appunto *in nome della libertà* — di pregarli di lasciarci tranquilli?

Condannare la propaganda del fatto? Ma che altro è questa propaganda se non la predicazione del *bene* e dell'*amore del prossimo* mediante l'*esempio?* Quelli che chiamano « propaganda del fatto » gli atti di violenza, dimostrano di non aver *capito* il significato dell'espressione. L'anarchico, che *comprende* il proprio còmpito, invece di uccidere una persona farà tutto il possibile per *attirarla alle proprie convinzioni* e far di essa un adepto, che continuerà per suo conto la propaganda del fatto, mostrandosi buono e giusto con tutti (1).

Non staremo qui a domandare che cosa rimane di un anarchico che si pronunci decisamente contro gli attentati. Ma voglia il lettore considerare attentamente le seguenti righe:

Il direttore del *Sempre Avanti* scrisse a Eliseo Reclus, chiedendogli la sua opinione su Ravachol. Reclus rispose:

« Io ammiro il suo coraggio, la sua bontà di cuore, la sua grandezza d'animo, la magnanimità con cui perdonò i suoi nemici o meglio i suoi traditori. Mi sarebbe difficile indicare chi lo superi in nobiltà di sentimenti. Non indagherò ora se sia sempre bene spingere agli estremi il proprio diritto, o se altre considerazioni, ispirate al senso dell'umana solidarietà, non debbano avere il sopravvento. Comunque io sono di coloro che riconoscono in Ravachol un eroe dotato di una rara grandezza d'animo » (2).

Ciò non concorda gran fatto colla dichiarazione citata più sopra, e prova nel modo più evidente che il cittadino Reclus è alquanto incerto, e non sa dire egli stesso con precisione dove finisce il suo « compagno » e dove comincia il bandito.

La soluzione del problema è tanto più difficile in quanto che vi ha non pochi che sono al tempo stesso banditi *ed* anarchici. Ravachol è indubbiamen-

---

(1) Nell'*Etudiant Socialiste,* Bruxelles, n. 6 del 1894: dichiarazione fatta da Reclus a un tale che lo interrogava circa gli attentati anarchici.

(2) Nel *Twentieth Century, a radical weekly magazin.* New York, settembre 1895, pag. 15.

te del novero. In casa degli anarchici Ortiz e Chiericotti, arrestati a Parigi or non è molto, si trovò una enorme quantità di oggetti rubati. E non è solo in Francia che si nota questo connubio di industrie apparentemente assai diverse. Basta ricordare i casi di Kammerer e di Stellmacher a Vienna.

Krapotkin si affatica per darci a credere che la morale anarchista è una morale senza obbligazione nè sanzione sociale, una morale estranea ad ogni considerazione utilitaria, che consiste, come la morale spontanea del popolo, la « morale dell'abitudine », nell'agire onestamente (1). La morale degli anarchici è quella di persone che valutano ogni azione umana dal punto di vista astratto degli illimitati diritti dell'individuo e in nome di questi diritti dichiarano incolpevoli le peggiori violenze, il più ripugnante arbitrio. « Che importa della vittima — esclamava al banchetto della Società *La Plume*, la sera stessa dell'attentato di Vaillant, il poeta anarchico Laurent Tailhade — se il gesto è bello? »

Tailhade è un « decadente », che, nella sua qualità di eternamente annoiato, ha il coraggio della convinzione anarchica. Gli anarchici combattono la democrazia, perchè secondo essi la democrazia non è che la tirannia della *maggioranza* sulla *minoranza*. La maggioranza non ha alcun diritto di imporre il suo volere alla minoranza. Ma, se è così, in nome di qual principio morale si ribellano gli anarchici alla borghesia? Forse perchè questa non è minoranza? O perchè essa non fa quel che essa « vuole »?

Fais ce que voudras — fa quel che ti piace — proclamano gli anarchici. Alla borghesia « piace » di sfruttare il proletariato, e lo fa assai bene. Essa

---

(1) Veggansi i suoi scritti: *Anarchist Comunism*, pag. 34-35; *L'Anarchie dans l'évolution socialiste*, pag. 24-25; *Morale anarchiste*, passim.

segue il precetto anarchico, e i « compagni » hanno gran torto di lagnarsene. Ma essi diventano più che mai ridicoli quando la combattono in nome delle sue vittime. « Che importa della morte di una qualsiasi massa umana — prosegue il logico anarchista Tailhade — se con essa si rinforza l'individuo? » Ecco qui la vera morale dell'anarchico, che è poi quella delle teste coronate: *Sic volo, sic jubeo!!* « Così voglio e così comando! » (1)

Insomma: in nome della rivoluzione, gli anarchici servono la causa della reazione; in nome della morale ,giustificano le azioni più immorali; in nome della libertà individuale, calpestano tutti i diritti dei loro simili.

E perciò appunto la intera dottrina anarchica si rompe la testa contro la sua propria logica. Quando il primo energumeno capitato può accoppare quanti uomini vuole, *solo perchè ciò gli piace*, ben può, a miglior titolo, una società formata da un immenso numero di individui ricondurlo alla ragione, dacchè essa non lo fa per capriccio, ma per dovere, essendo ciò condizione *sine qua non* della sua esistenza.

---

(1) Tailhade, com'è noto, poco dopo queste sue dichiarazioni, fu ferito dall'esplosione del Réstaurant Foysot. Il dispaccio (la *Tribune de Genève*, 5 aprile 1894) aggiunge: Tailhade non cessa di protestare contro le attribuitegli teorie anarchiche. Quando un assistente gli rammentò il suo articolo e la celebre frase su rammentata, egli tacque e chiese del cloralio per mitigare i suoi dolori.

CONCLUSIONE

V

BORGHESIA, ANARCHISMO E SOCIALISMO.

Il « padre dell'anarchia », l'« immortale » Proudhon, aveva amari motteggi per quei cotali, pei quali la rivoluzione si riduce a violenze, baruffe, fattacci di sangue. I rampolli del « padre », gli anarchici moderni, non intendono la rivoluzione che in questa forma brutale. Tutto ciò che non sia violenza, è tradimento alla causa, è impuro compromesso colla « Autorità » (1).

Dal canto suo la borghesia, nel suo sbigottimento, non sa come comportarsi con loro. Sul terreno della teoria essa è affatto impotente contro gli anarchici. Essi sono gli *enfants terribles* usciti dalle sue proprie viscere. E' stata essa che per la prima predicò la teoria del « lasciar passare », l'individualismo il più scapigliato. Il maggiore de' suoi filosofi, Erberto Spencer, non è che un *anarchico conservatore*. I « compagni » sono gli attivi e i turbolenti che spingono alle estreme conseguenze la logica borghese.

---

(1) Giustizia vuole si dica che uomini come Reclus non sempre approvano un tale concetto della rivoluzione. Ma, ancora una volta: che cosa rimane di un anarchico, che rinneghi la propaganda del fatto, fuorchè un borghese sognatore e sentimentale?

I magistrati della Repubblica borghese condannarono Grave e confiscarono il suo libro: *La société mourante et l'anarchie*. Ma gli scrittori borghesi dichiararono questo povero libro un lavoro profondo e il suo autore una intelligenza di primo ordine! E non solo la borghesia è affatto sprovvista di argomenti teorici per combattere gli anarchici (1), ma essa vede la sua migliore gioventù rimanere affascinata dalla costoro dottrina. In cotesta società sazia d'ogni cosa e corrotta fino al midollo, nella quale le convinzioni sincere fanno ridere, in cotesto mondo della noia dove non si sanno più scogitare nuove fantasie e stravaganze per procurarsi nuove sensazioni, molti sono che prestano benevolo orecchio alla sirena anarchista. Fra i « compagni » di Parigi vi hanno già non poche persone *comme il faut*, non pochi eleganti che vanno alle riunioni (come scrive Raoul Allier) cogli scarpini verniciati e la dalia all'occhiello. Scrittori e artisti della *dècadence* si convertono all'anarchismo e ne fanno propaganda in riviste come il *Mercure de France*, la *Plume*, ecc. E ciò si capisce. Sarebbe strano che l'anarchismo, questa dottrina intimamente borghese, non trovasse i suoi adepti nella borghesia francese, la più *blasée* di tutte le borghesie.

Impadronendosi della dottrina anarchica questi decadenti *fin de siècle* le imprimono, naturalmente, il loro proprio carattere, ne fanno un individualismo *borghese*. Mentre Krapotkin e Reclus parlano in nome del *lavoratore* oppresso dalla borghesia, la *Plume* e

---

(1) Per farsi un'idea della debolezza dei teorici e dei politici borghesi nella loro lotta contro gli anarchici, basta leggere gli articoli di Lombroso e di A. Bérard nella *Revue des Revues* del 15 febbraio 1894, o l'articolo di J. Bourdeau nella *Revue de Paris* del 15 marzo stesso anno. Quest'ultimo non sa far altro che invocare la « natura umana », la quale, secondo lui, non può essere modificata dagli opuscoli di Krapotkin e dalle bombe di Ravachol.

il *Mercure de France* parlano in nome dell'*individuo*, che vuol rompere tutte le catene sociali per fare alfine liberamente tutto ciò che gli « piace ». Così l'anarchismo torna al suo punto di partenza. Stirner diceva: « per me nulla è superiore al mio me »; Laurent Tailhade dice: « che importa della morte di una qualsiasi massa umana se con ciò si rinforza l'individuo? »

La borghesia non sa più dove dare del capo. « Sì, io stesso che ho tanto combattuto pel positivismo — sospira Zola — mi sento, dopo trent'anni di lotta, vacillante nelle mie convinzioni. La fede religiosa avrebbe potuto impedire il diffondersi di simili teorie, ma non è essa oggi pressochè svanita? Chi ci darà un nuovo ideale? »

Ah! signori miei, non vi è alcun ideale per dei cadaveri ambulanti quali voi siete! Potrete provarli tutti quanti, diverrete buddisti, druidi, magi caldei, cabalisti, stregoni, ascritti al culto della sacra Iside, od anarchisti — tutto quel che vi piaccia — e poi sarete rimasti quel che oggi siete, gente senza legge nè convinzione, sacchi che la storia ha già vuotati. L'ideale della borghesia è un ideale che fu.

Noi socialisti invece nulla abbiamo da temere della propaganda anarchista. Figlio della borghesia, l'anarchismo non eserciterà mai una seria influenza sul proletariato. Se fra gli anarchici vi hanno lavoratori che vogliono sinceramente il bene della loro classe e che si sacrificano a quella che credono la buona causa, è solo per equivoco ch'essi si trovano in quel campo. Essi non conoscono la lotta per l'emancipazione proletaria se non sotto quella forma: più illuminati che siano, verranno a noi.

Un esempio. Nel processo degli anarchici di Lione l'operaio Degranges narrava in qual modo egli, che pur aveva preso parte al movimento politico

e che nel novembre 1879 era stato eletto consigliere comunale di Villefranche, fosse divenuto anarchico:

Quando, nel settembre 1881, scoppiò a Villefranche lo sciopero dei tintori, io fui eletto segretario della Commissione esecutiva, e fu durante questi memorabili avvenimenti.... che io mi convinsi della necessità di rintuzzare l'autorità, perchè chi dice autorità, dice dispotismo.

I padroni ricusavano di trattare cogli operai: che fece l'amministrazione prefettizia e comunale per comporre il litigio? Cinquanta gendarmi furono incaricati di troncare la questione colla sciabola. Questi sono i mezzi pacifici impiegati dai governi. Fu in seguito a questo sciopero che alcuni operai, ed io fra questi, compresero la necessità di studiare seriamente le questioni economiche e decisero a tal fine di riunirsi la sera per lo studio in comune (1).

Inutile aggiungere che cotesto fu un gruppo anarchico.

La storia avviene così. Un attivo e intelligente operaio sostiene il programma di uno qualunque dei partiti borghesi. I borghesi parlano del bene del popolo lavoratore, ma alla prima occasione lo tradiscono. L'operaio, che credette alla sincerità di quei signori, ne è indispettito, si vuol separare da essi e decide di studiare seriamente « le questioni economiche ». Sopraggiunge un anarchico e, citando la sciabola dei poliziotti e il tradimento dei borghesi, gli assicura che la lotta politica non è che una trappoleria borghese e che, per emancipare i lavoratori, conviene rinunziare ad essa e porsi per solo scopo la distruzione dello Stato. L'operaio, il quale prima voleva « studiare » le cose, riceve l'impressione che il compagno ha ragione, ed eccolo convinto e devoto anarchico. Che cosa sarebbe accaduto se egli avesse spinto un po' oltre il suo studio della

---

(1) *Le procès des anarchistes devant la Police correctionelle et a Cour d'Appel de Lyon.* — Lyon, 1883, pag. 90-91.

questione sociale? Se egli avesse capito che il compagno non era che un famoso somaro, un confusionario, che il suo ideale non ha base, e che fuori della politica borghese e in antagonismo con essa esiste la *politica dei proletari*, la quale porrà fine alla società capitalista? Sarebbe diventato socialista.

Perciò quanto più le nostre idee si estenderanno nella classe lavoratrice — e vi si estendono ogni giorno più — tanto meno propenderanno i lavoratori a seguire simili « compagni ». Sempre più l'anarchismo — a parte i dilettanti di « dotte » capriole — si convertirà in uno *sport* borghese, destinato a procurare forti sensazioni agli « individui » che abusarono di tutti i piaceri possibili del mondo e del bel mondo.

E quando il proletariato sarà divenuto padrone della situazione, gli basterà corrugare le sopracciglia per tenere in riga tutti i « compagni », compresi i più venusti; basterà un suo soffio, e la polvere anarchica sarà dispersa.

La.Co.Ri. LM Biblioteca Livio Maitan
INV 10035

I.
II
II

IV
V

INDICE

I. — *Il punto di partenza del socialismo utopistico* . Pag. 5

II. — *Il punto di partenza del socialismo scientifico* . » 15

III. — *Sviluppo storico della dottrina anarchica. - Il punto di vista dell'anarchismo.*

1. Marx Stirner . . . . . » 23

2. Proudhon . . . . . » 35

3. Bakunin . . . . . » 54

4. Gli Epigoni . . . . . » 72

IV. — *Tattica e morale anarchista* . . . . . » 91

V. — *Borghesia, anarchismo e socialismo* . . . . . » 105

Biblioteca Livio Maitan

La.Co.Ri.

FMB

FMB.300.0083